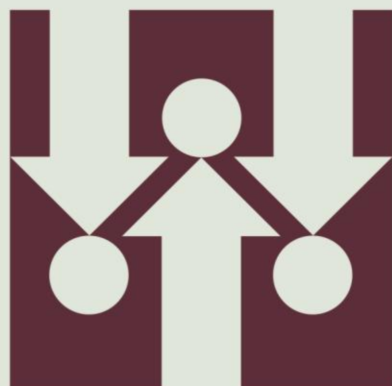
inter alia

pismo poświęcone studiom queer

numer 8 (2013)



NIENORMATYWNE PRAKTYKI RODZINNE

**ARCIMOWICZ/BANACH/BASIUK/BIEŃKO
BIERCA/GÓRAK-SOSNOWSKA/KLIMIUK
KLUCZYŃSKA/ŁUCZAJ/MAJKA-ROSTEK
MARKOWSKA/MICHALCZAK/MIZIELIŃSKA
MUSZEL/NOWAK/STASIŃSKA**

Redakcja naukowa:
KATARZYNA MICHALCZAK
MARTA OLASIK
AGATA STASIŃSKA

InterAlia. Pismo poświęcone studiom queer / InterAlia. A Journal of Queer Studies. 8 (2013).
ISSN 1689-6637. http://interalia.org.pl/ Materiał dostępny na licencji Creative Commons Uznanie Autorstwa 3.0 Polska.

Zgodnie z najnowszym wykazem czasopism punktowanych, za publikację w czasopiśmie *InterAlia* Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego przyznaje 4 punkty.



SPIS RZECZY:

Od redakcji [Katarzyna Michalczak, Marta Olasik, Agata Stasińska]

Część I: Praktyki nieheteronormatywne:

1. Dorota Majka-Rostek, *Lesbijki, geje i ich dzieci – różnorodność form rodzinnych*
2. Katarzyna Banach, *Kształtowanie się płci kulturowej dzieci w rodzinach jednopłciowych. Wpływ tożsamości seksualnej na postrzeganie ról płciowych*
3. Mariola Bieńko, *Wymiary intymności w związkach nieheteronormatywnych*
4. Katarzyna Michalczak, *Dzieci, kochanki, kochankowie, rodzice, przyjaciele – i znowu dzieci. Definicje własne rodziny u osób określających się jako otwarcie niemonogamiczne*

Część II: Przemiany „tradycyjnej rodziny":

5. Urszula Kluczyńska, *Nienormatywna rodzina heteroseksualna z dzieckiem – opresyjność roli*
6. Marta Bierca, *Tacierzyństwo w sieci – analiza nowego trendu i jego socjologiczne implikacje*
7. Magdalena Muszel, *Tradycyjna rola w nietradycyjnej rodzinie. Transnarodowa migracja polskich żon i matek – studium przypadku*

Część III: Dyskurs dotyczący nienormatywnych praktyk rodzinnych:

8. Joanna Mizielińska i Agata Stasińska, *Od „wroga rodziny" do jednej z jej form. Rodziny z wyboru we współczesnym polskim dyskursie prasowym*
9. Krzysztof Arcimowicz, *Modele nienormatywnych rodzin w dyskursie polskich tele-sag*
10. Kamil Łuczaj, *Zmieniająca się rodzina w zmieniającym się serialu*
11. Bartłomiej Nowak, *„Homorodzina" w polskich filmach i ich recenzjach prasowych*
12. Tomasz Basiuk, *Różnica jako podobieństwo. Dawanie świadectwa w powieści* „Geek Love" *Katherine Dunn*

Część IV: Przekraczanie „rodziny" w ujęciu etnograficznym:

13. Urszula Markowska-Manista *Nienormatywność epizodyczna i normatywność tradycyjna w relacjach rodzinnych Ba'Aka w obliczu przemian*
14. Katarzyna Górak-Sosnowska i Maciej Klimiuk, *Romans czy rodzina? Małżeństwo urfi a wyobrażenia o nim zachodnich turystek w Egipcie*

Wprowadzenie

Ósmy numer czasopisma *InterAlia*, który mamy zaszczyt Państwu zaprezentować, jest zwieńczeniem interdyscyplinarnej konferencji *Nienormatywne praktyki rodzinne*, która odbyła się w maju 2012 roku na Uniwersytecie Warszawskim. Konferencję tę można – zarówno z pozycji osób badających praktyki rodzinne, jak i tych zajmujących się i studiami nad seksualnością i płcią – uznać za jedno z ważniejszych wydarzeń naukowych ostatnich lat. Niewiele jest takich akademickich okazji, podczas których o rodzinie w polskiej nauce można by mówić bez światopoglądowych założeń; bez nieujawnionego normatywizowania czy uświęcania zjawisk, które powinny być badane w sposób otwarty; bez nazywania zmian „kryzysem", a analizy tego, co dotąd ukryte – schyłkiem.

Tymczasem już od końca lat 70. – szczególnie na Zachodzie – rozwija się nurt *New Family Studies*. Zakłada on potrzebę tworzenia podejścia teoretyczno-badawczego, które uwzględniałoby rzeczywistą różnorodność sposobów rozumienia i tworzenia rodziny, pozwalając na faktyczne odejście od zideologizowanej i normatywizującej koncepcji „rodziny" na rzecz rozpoznania indywidualnych praktyk i narracji rodzinnych jednostek. Badacze i badaczki reprezentujący ten nurt (wśród nich między innymi David Morgan, Jeffrey Weeks, Brian Heaphy, Jacqui Gabb, Irene Levin, Jan Trost) podkreślają, że dynamiczne zmiany w obrębie rodzin i związków intymnych ostatnich dziesięcioleci spowodowały odejście od tradycyjnie rozumianej konstelacji rodzinnej (rodzina nuklearna) na rzecz alternatywnych form, takich jak np. kohabitacja, *LAT* (*Living Apart Together*) czy *DINKS* (*Double Income No Kids*). Ich zdaniem zmiany te nie tylko powinny zostać dostrzeżone przez badaczy/teoretyków i badaczki/teoretyczki życia rodzinnego, ale także mają w sposób aktywny modyfikować samo pojęcie „rodziny", rozszerzając tym samym jego granice.

Badania z nurtu „nowych studiów nad rodziną" silnie wpłynęły na zmianę metodologii i zakresu analiz praktyk rodzinnych. Coraz większy nacisk kładzie się na metody jakościowe oraz ukazanie perspektywy osób badanych w sposób otwarty i pozbawiony uprzedzeń czy odgórnych założeń. Coraz częściej poświęca się też uwagę takim formom rodziny, które w dyskursie publicznym niejednokrotnie są z samego pojęcia „rodzina" wykluczane (np. rodziny patchworkowe, monoparentalne, bezdzietne, nieheteronormatywne, niemonogamiczne, transpłciowe). Bada się także nowe wymiary pokrewieństwa (pokrewieństwo pozabiologiczne) i troski, wpływ płci kulturowej na funkcjonowanie rodzin czy definicje własne rodziny oraz narracje jednostek dotyczące praktyk rodzinnych. Analizowany jest również dyskurs publiczny i naukowy dotyczący alternatywnych konstelacji rodzinnych. Badacze i badaczki oraz teoretycy i teoretyczki rodziny coraz częściej włączają także w swoje rozważania perspektywę *queer*, starając się odejść od esencjalnych założeń dotyczących seksualności czy płci, jak i krytycznie przyjrzeć się samej rodzinie nuklearnej, która w ujęciu konserwatywnym wciąż jest traktowana jak nieulegający przemianom monolit.

W Polsce przemiany praktyk rodzinnych zachodzą od lat, jednak z powodów ideologicznych zainteresowania badawcze na ogół koncentrują się jedynie na określonych ich aspektach. Rodzina jest w polskim dyskursie publicznym pojęciem niezwykle znormatywizowanym i próby podważenia jej stałego, niezmiennego charakteru – zarówno przez osoby badające, jak i komentujące – stają się przedmiotem oskarżeń o „atak na rodzinę". Nie znaczy to jednak, że polskie badania w duchu „nowych studiów nad rodziną" nie są w Polsce praktykowane; są one jednak w dużej mierze pomijane i często spychane na margines.

ISSN 1689-6637. http://interalia.org.pl/

Jako młodzi/młode badacze/teoretycy i badaczki/teoretyczki – zajmując się zjawiskami w różnym stopniu dotyczącymi tego, co można nazywać rodziną, szczególnie z perspektyw *queer* i *gender* – nie znajdowaliśmy/-łyśmy na polskim gruncie takiej naukowej przestrzeni, w której można by bez ideologicznych założeń dzielić się refleksjami czy doświadczeniami badawczymi. Kiedy więc Agata Stasińska podzieliła się pomysłem organizacji konferencji, która miałaby stać się taką przestrzenią, swoje zaangażowanie zdeklarowali wszyscy należący do Koła Naukowego 'Gender i Queer' UW.

Dziś z radością możemy stwierdzić, że cel konferencji, którym było ukazanie różnorodności polskich przedsięwzięć badawczych w zakresie studiów nad nienormatywnymi konstelacjami rodzinnymi – został osiągnięty. Konferencja stała się okazją zarówno do wymiany myśli i doświadczeń, jak i do szerszego spojrzenia na stan badań dotyczących nienormatywnej rodziny. Była wydarzeniem bez precedensu, jako że zgromadziła badaczy i badaczki oraz teoretyków i teoretyczki pracujących/-e w różnych paradygmatach badawczych, w tym także tych zajmujących się opisem praktyk rodzinnych w obrębie perspektyw *gender* i *queer*. Umożliwiło to popularyzację stanu wiedzy i badań związanych z *gender* i *queer studies*, a także otwarcie innych nurtów akademickich na nienormatywne formy rozumienia rodziny.

Konferencyjne wystąpienia – tak, jak się spodziewałyśmy – okazały się doskonałym materiałem do stworzenia tekstów, z których mógł powstać ten tom. Te spośród nich, które – po burzliwych ustaleniach redakcyjnych i zespołowym procesie korekty[1], a dzięki pomocy Recenzentek i Recenzentów – udało nam się wybrać, pokazują różnorodność polskich przedsięwzięć badawczych w dziedzinie nienormatywnych praktyk rodzinnych: od praktyk nieheteronormatywnych po przemiany tradycyjnych ról w rodzinie; od badań dyskursu w Polsce po ujęcie etnograficzne. Z radością więc serdecznie zapraszamy Państwa do lektury i refleksji.

Co znajduje się w tym numerze:

Część I. Praktyki nieheteronormatywne:

Numer otwiera tekst Doroty Majki-Rostek, w którym autorka tekstu rozpatruje zakres możliwości konfiguracji rodzinnych. Wychodząc od społecznego oczekiwania heteroseksualnej rodziny nuklearnej, autorka uwzględnia współczesną różnorodność konstelacji, możliwą np. dzięki jednopłciowemu rodzicielstwu. Tekst jest próbą wyjścia poza stereotypowe ujęcie ukazywania rzeczywistości postaw rodzinnych.

W kolejnym tekście Katarzyna Banach przygląda się rozwojowi dzieci pod kątem przyswajanych ról płciowych. Spogląda przy tym głównie na dzieci wychowywane w rodzinach jednopłciowych, lecz związki heteroseksualne stanowią tu ważne tło dla porównania czy też wskazania ogólnych tendencji. Niezwykle istotna okazuje się być kwestia (non)konformizmu względem tradycyjnych ról płciowych.

Mariola Bieńko w swym artykule przygląda się rozumieniu intymności w związkach nieheteroseksualnych. Autorka dokonuje przeglądu różnych koncepcji i teorii intymności, ale przede wszystkim prezentuje wyniki własnych pionierskich w tym zakresie badań, jak i dokonuje ich analizy.

W ostatnim tekście tej część numeru, autorstwa Katarzyny Michalczak, znajdujemy dogłębną i refleksyjną analizę dotyczącą rozumienia rodziny przez osoby żyjące w niemonogamicznych konstelacjach. Autorka dokonuje przeglądu badań i prezentuje częściowe wyniki swoich kilkuletnich

[1] Redakcję i korektę wszystkich fragmentów, informacji i odniesień w języku angielskim zrobiła Marta Olasik.

analiz na ten temat, zastanawiając się nad tym, jak kształtują się procesy definiowania rodziny u osób niemonogamicznych i jakie czynniki mają w tym przypadku największe znaczenie dla ich rozumienia pojęcia rodzinności. Kluczowa jest także rola dzieci w tworzeniu i zmianie tych autodefinicji.

Część II. Przemiany „tradycyjnej rodziny”:

Tę część rozpoczynamy artykułem Urszuli Kluczyńskiej. Autorka rozpatruje kategorię opresyjności w kontekście ról płciowych i powszechnych oczekiwań dotyczących związanych z nimi ról społecznych. Co znaczące, celowo prezentowany jest przykład rodziny heteroseksualnej z dzieckiem po to, by wskazać, że nienormatywność nie jest kategorią wyłączną dla osób na przykład homoseksualnych. Przemiany w obrębie – wydawałoby się – najbardziej tradycyjnego modelu rodziny nie są jednostkowe i powinny stanowić ważny materiał do analiz źródeł (nie)normatywności.

Tekst Marty Biercy opisuje kwestię indywidualizacji ról płciowych i ich redefinicji w odniesieniu do rodziny. Zaprezentowana analiza skupia się na nowej wizji ojcostwa zwanej „tacierzyństwem” – modelu dopuszczającym męską troskę i wrażliwość, behawioralnie objawiającym się w postaci aktywnej i zaangażowanej opieki nad dzieckiem (*caring masculinity*). Artykuł poddaje analizie wybrane blogi i portale internetowe redagowane przez mężczyzn oraz dla mężczyzn.

Część poświęconą „tradycyjnej rodzinie” zamyka tekst Magdaleny Muszel. Autorka zajęła się kwestią migracji transnarodowych polskich kobiet. Artykuł stanowi studium przypadku i wskazuje na przemiany wypełniania tradycyjnie pojętych ról płciowych wśród rodzin, które migracji takiej doświadczyły. Raz jeszcze kategoria płci kulturowej okazuje się niezwykle ważnym wyznacznikiem działań i pragnień.

Część III. Dyskurs dotyczący nienormatywnych praktyk rodzinnych:

Na temat dyskursu prasowego piszą Joanna Mizielińska i Agata Stasińska. Autorki przedstawiają rezultaty swoich badań nad dyskursem prasowym na temat rodzin z wyboru w Polsce. Są to pierwsze tego typu i na taką skalę badania na rodzimym gruncie. Porównane w nich zostały dwie debaty wokół projektów ustawy o związkach partnerskich oraz dwie debaty na temat kampanii społecznych – wszystkie z ostatnich lat. Dzięki analizie udało się nie tylko rozpoznać główne strategie dominujące w dyskursie publicznym oraz prześledzić ich dynamikę, ale także odnaleźć zaskakujące podobieństwa pomiędzy wypowiedziami krytyków związków nieheteronormatywnych, a wypowiedziami zwolenników tych związków.

W części tej znajdują się też teksty poświęcone analizie materiałów filmowych:

Krzysztof Arcimowicz bada ilościowo i jakościowo siedem seriali telewizyjnych, skupiając się na zagadnieniu rodziny. Pokazuje, że nienormatywne struktury rodzinne – takie, jak rodzina monoparentalna, bezdzietne małżeństwa czy pary kohabitujące – na ogół zajmują mniej ważne miejsce w strukturze seriali. Dochodzi do wniosku, że dyskurs dotyczący rodziny jest limitowany.

Z kolei Kamil Łuczaj w swoim artykule na przykładzie poszczególnych odcinków oraz postaci i fabuły wybranych seriali pokazuje, w jaki sposób seriale *post-soap* zmieniają medialny obraz i skojarzenia dotyczące tabuizowanych dotąd tematów związanych z życiem małżeńsko-rodzinnym (nienormatywne koncepcje ról społecznych, seksualność czy niepełnosprawność). Autor analizuje relację pomiędzy takim stanem rzeczy a zmianą społeczną.

Triadę zamyka tekst Bartłomieja Nowaka, gdzie znajdziemy analizę (re)prezentacji osób nieheteroseksualnych, jak i alternatywnych konfiguracji rodzinnych w polskich produkcjach filmowych. Szczególny nacisk położony jest tu na kwestię walki ze stereotypami, jaką reżyserzy zdają się – często jedynie pozornie – podejmować.

Ostatniej analizy dyskursu dokonuje Tomasz Basiuk. W artykule swoim odczytuje on powieść Geek Love autorstwa Katherine Dunn. Wykorzystuje kategorię różnicy, którą w sposób przewrotny stosuje do objaśnienia podobieństw między ludźmi. Ponadto tekst wzbudza refleksję na temat wymiarów konstelacji rodzinnych, jak i kategorii estetyki i normatywności.

Część IV. Przekraczanie „rodziny" w ujęciu etnograficznym:

Ostatnia część tomu poświęcona jest badaniom z nurtu etnografii. Tekst Urszuli Markowskiej-Manisty jest owocem badań terenowych, jakie autorka przeprowadziła wśród społeczności Republiki Środkowoafrykańskiej. Artykuł śledzi przemiany konstelacji rodzinnych w rzeczywistości innej, niż europejska, jak i wskazuje na różnorodność tych konfiguracji. Kategoria nienormatywności zyskuje tu nowe znaczenie ze względu na odmienne zależności rządzące oczekiwaniami wobec lokalnych kobiet i mężczyzn.

Ostatni tekst w numerze autorstwa Katarzyny Górak-Sosnowskiej i Macieja Klimiuka to analiza instytucji małżeństwa nieoficjalnego (ar. *zawadż urfi*) w krajach arabskich, a przede wszystkim w Egipcie. Instytucja *urfi* została zaadaptowana w ciągu ostatnich kilkunastu lat w kontaktach między turystkami a lokalnymi mężczyznami, w ramach tzw. turystyki erotycznej czy romansu. Zaprezentowana została analiza sposobów rozumienia i postrzegania małżeństwa *urfi* przez zachodnie turystki, oparta na badaniach tekstów wypowiedzi kobiet na forach internetowych poświęconych turystycznym kontaktom intymnym pomiędzy Europejkami a Arabami.

Podziękowania

Powstanie tego numeru *InterAliów*, jak i sama konferencja, nie byłyby możliwe bez wielu osób i instytucji, które swoim życzliwym wsparciem towarzyszyły nam w tym przedsięwzięciu.

Wyrazy wdzięczności należą się przede wszystkim ciężko pracującym doktorantom i doktorantkom oraz studentom i studentkom należącym do Doktoranckiego Koła Naukowego 'Gender i Queer': Dorocie Orłowskiej, Małgorzacie Awdziejczyk, Małgorzacie Kot, Aleksandrowi Wasiak-Radoszewskiemu, Miłoszowi Uklei, Wiktorowi Dynarskiemu, Bartłomiejowi Błesznowskiemu i Agacie Chełstowskiej. Tylko dzięki nim konferencja mogła stać się faktem.

Pragniemy także podziękować członkom i członkiniom komitetu naukowego konferencji: profesor Małgorzacie Fuszarze, opiekunce Doktoranckiego Koła Naukowego 'Gender i Queer', a zarazem ówczesnej wicedyrektorce – obecnie dyrektorce – Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych UW, której otwartość, cenne rady dotyczące organizacji oraz pomoc w uzyskaniu wsparcia finansowego okazały się nieocenione; doktorowi Tomaszowi Basiukowi, ówczesnemu dyrektorowi Ośrodka Studiów Amerykańskich UW, za gościnne udostępnienie nam przestrzeni do odbycia się konferencji; profesor Krystynie Slany i doktor habilitowanej Joannie Mizielińskiej za wsparcie naukowe i duchowe dla naszego przedsięwzięcia. Dziękujemy także Rektorskiej Komisji do spraw Przeciwdziałania Dyskryminacji Uniwersytetu Warszawskiego, która objęła naszą konferencję patronatem, a także Lalce Podobińskiej i Wiktorowi Dynarskiemu z fundacji na rzecz osób transpłciowych „Transfuzja", za zorganizowanie warsztatów „Transpłciowa rodzina", towarzyszących konferencji.

Jesteśmy wdzięczne całej ekipie Inicjatywy Pomada, która włączyła konferencję w ramy festiwalu kulturalnego Pomada 3 i udostępniła przestrzeń do organizacji premierowego pokazu filmu dokumentalnego *Right 2 Love*.

Dziękujemy Wandzie Lizm za stworzenie loga oraz zapewnienie oprawy graficznej, Weronice Kami i ekipie Nyorai TV za profesjonalną dokumentację wideo – dzięki niej nie tylko teksty opublikowane w niniejszym numerze, ale nieomal wszystkie konferencyjne wystąpienia mogły ujrzeć światło dzienne (na: http://vimeo.com/channels/npr), a także Anie Formie za pyszny wegański poczęstunek.

Jesteśmy również wdzięczne Redakcji czasopisma *InterAlia* za życzliwe goszczenie nas na swoich łamach, będące znacznym przyczynkiem do rozpowszechnienia tematyki nienormatywnych praktyk rodzinnych.

I wreszcie: dziękujemy naszym rodzinom – tym z krwi i tym z wyboru.

– Katarzyna Michalczak, Marta Olasik, Agata Stasińska

Katarzyna Michalczak – socjolożka, doktorantka w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW. Prowadzi badania współczesnych otwarcie niemonogamicznych wyborów w Polsce. Do jej zainteresowań naukowych należą: kwestia *gender* i wychowania dzieci, feministyczne teorie i praktyka, nienormatywne seksualności, teoria queer. Współorganizowała konferencję „Nienormatywne praktyki rodzinne".

Katarzyna Michalczak – a sociologist and a Ph.D. candidate at the Institute of Applied Social Sciences at the University of Warsaw. She is conducting research on present-day open non-monogamous choices in Poland. Her academic interests focus on gender and raising children, feminist theories and practice, non-normative sexualities, queer theory. In 2012 she co-coordinated the conference 'Non-Normative Family Practices,' held in Warsaw.

Marta Olasik – jako doktorantka w ISNS UW specjalizuje się w perspektywie *queer*, demaskując płeć i seksualność jako narzędzia przemocy. Rozprawę pod kierunkiem dra hab. Jacka Kochanowskiego przygotowuje na temat lesbijskich (nie)tożsamości, seksualności, autoidentyfikacji oraz szczególnych lesbijskich emocji. Chce tym samym zwiększyć widzialność kobiet nieheteroseksualnych w polskiej przestrzeni społecznej oraz wprowadzić adekwatny dyskurs ich dotyczący. Wcześniej ukończyła filologię angielską na Uniwersytecie Łódzkim, gdzie, pod opieką dr Małgorzaty Myk, po raz pierwszy zapoznała się z perspektywami *gender*/*queer*, przygotowując pracę magisterską. Czynnie pracuje jako anglistka. Współorganizowała konferencję „Nienormatywne praktyki rodzinne".

Marta Olasik – a PhD candidate in the Institute of Applied Social Sciences at the University of Warsaw. Specialising in queer sociology, and working under associate professor Jacek Kochanowski, she unmasks gender and sexuality as tools of (and for) oppression. She is doing her PhD research on lesbian (non)identities, sexualities, self-identification(s) and specifically lesbian emotions. With this she intends to increase visibility of non-heterosexual women in the Polish social space, as well as to introduce some adequate discourse concerning them. Earlier, she graduated from the English Institute at the University of Lodz, where, under the auspices of Małgorzata Myk, PhD, she first familiarised herself with gender/queer perspectives during her M.A. thesis research. She is also an active English tutor. A co-organiser of the conference 'Non-Normative Family Practices.'

Agata Stasińska – doktorantka w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych na Uniwersytecie Warszawskim, absolwentka psychologii w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej oraz podyplomowych studiów Gender Studies w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych w Warszawie. Współorganizatorka konferencji „Strategie queer. Kulturowa i społeczna sytuacja osób nieheteroseksualnych i transpłciowych w perspektywie interdyscyplinarnej" oraz „Nienormatywne praktyki rodzinne". Współredaktorka książki „Strategie Queer. Od teorii do praktyki" (2012). Interesuje się m.in. socjologią płci i rodziny i społeczną teorią queer. Pracuje nad swoją pracą doktorską na temat miłości jako strategii politycznej ruchu LGBT/queer oraz

jako badaczka w projekcie badawczym „Rodziny z wyboru w Polsce" (2013-2015, kierowniczka projektu: Joanna Mizielińska, grant „Ideas Plus").

Agata Stasińska – a PhD candidate in the Institute of Applied Social Sciences at Warsaw University. She graduated from psychology in the Warsaw School of Social Sciences and Humanities, as well as from postgraduate gender studies at Warsaw University. She is interested in the sociology of gender and family, and social queer theory. She is currently working on her dissertation about love as a strategy of LGBT/queer politics, as well as is a researcher in the academic project "Families of Choice in Poland" (2013-2015, grant 'Ideas Plus,' Principal Investigator: Joanna Mizielińska).

Część I

Praktyki nieheteronormatywne

Dorota Majka-Rostek
Instytut Socjologii, Uniwersytet Wrocławski

Lesbijki, geje i ich dzieci – różnorodność form rodzinnych

Artykuł dotyczy zagadnień związanych z jednopłciowym rodzicielstwem. Rodziny tworzone przez lesbijki i gejów wychowujących dzieci to wyzwanie dla tradycyjnych socjologicznych definicji rodziny. Autorka przedstawia najpierw propozycje nowych definicji adekwatnych do współczesności. Następnie przytacza podstawowe dane wynikające z badań rodziców jednopłciowych i ich dzieci. Dodatkowo prezentuje wypowiedzi polskich lesbijek i gejów na temat ich postaw wobec jednopłciowego rodzicielstwa.

Słowa kluczowe: rodzina, geje, lesbijki, rodzicielstwo jednopłciowe

Lesbians, Gays, and Their Children: The Diversity of Family Forms

The article concerns issues related to same-sex parenting. Families made up of lesbians and gays raising children are a challenge for traditional sociological definitions of family. First, the author will present suggestions as to new definitions that would perhaps be more adequate to the present times. Then, she will quote some basic data that emerge from the research on same-sex parents and their children. Additionally, some statements of Polish lesbians and gays about their attitude towards same-sex parenting will be introduced.

Keywords: family, gays, lesbians, same-sex parenting

Zmiany wzorców rodzinności a problemy definicyjne związane z pojęciem „rodzina"

Współczesne formy rodziny to obszar ciągłych zmian zarówno jeżeli chodzi o praktyki społeczne, jak również naukowe interpretacje oraz definicje. Podstawowym kierunkiem przemian jest tu narastające zróżnicowanie i zwielokrotnienie kreowanych społecznie rodzinnych form relacji i związków międzyludzkich. Z jednej strony ciągle obecne są tzw. tradycyjne rodziny, definiowane przez E. D. Macklin (1980) jako odzwierciedlające model legalnego, długotrwałego, seksualnie monogamicznego małżeństwa kobiety i mężczyzny wychowujących dzieci, gdzie do męża należy rola żywiciela i ostatecznego autorytetu. Z drugiej strony coraz częściej kreowane są różnorodne alternatywy wobec tego modelu, których typologie znaleźć można w pracach Krystyny Slany (2002) czy Anny Kwak (2005). Jedną z coraz bardziej widocznych alternatyw są rodziny tworzone przez lesbijki i gejów. Należą one do form najbardziej społecznie kontrowersyjnych, stanowiąc tym samym największe wyzwanie dla tradycyjnych definicji układów rodzinnych. Często bowiem nie dostosowują się do modelu naturalnego pokrewieństwa jako głównego czynnika konstytuującego rodzinę, a i kwestionują normy tradycyjnego podziału ról, negując w tym obszarze płciowe i płciowo-kulturowe dychotomie.

Klasyczne definicje strukturalne rodziny bazują na pojęciu małżeństwa jako podstawie rodzinnej instytucji. Bardziej inkluzywne są definicje funkcjonalne oraz interakcyjne. Chris Sergin i Jeanne Flora (2005) piszą, iż definicje funkcjonalne postrzegają rodzinę jako przynajmniej jedną osobę dorosłą i jedną lub więcej innych (niekoniecznie dorosłych) osób, realizujących pewne życiowe zadania rodzinne takie, jak socjalizacja, opieka, wsparcie finansowe i emocjonalne. Inkluzywność tego ujęcia polega na tym, iż ktokolwiek tylko wypełnia funkcje wymagane od członków rodziny, za takiego członka (lub członkinię) jest uważany – bez względu na jego strukturalne relacje z innymi. To, co jest tu problematyczne, to zgodność co do funkcji, jakie

powinny stanowić realizowane minimum w kontekście rodziny. Według definicji interakcyjnych to, co sprawia, że grupa ludzi jest rodziną, to fakt, iż rodzinne funkcje realizują oni w pewnym charakterystycznym systemie interakcji. Istotne są tu m.in. rodzinne rytuały, historie i narracje oraz skrypty komunikacyjne. Interakcje pomiędzy członkami rodziny charakteryzują się takimi elementami, jak: współzależność, intymność, zaangażowanie, emocjonalne więzi i rodzinna tożsamość, symbole oraz granice rodzinnej przynależności, wspólna historia oraz przyszłość (Sergin, Flora 2005).

Ponieważ to rodzinne życie lesbijek i gejów stało się największym wyzwaniem wobec tradycyjnych definicji rodziny, najczęściej z próbami ich przeformułowania spotkać się można u autorów zajmujących się badaniami związków homoseksualnych. Christopher Carrington (1999) na potrzeby własnych badań założył, że podstawowy element w definiowaniu tego, co i kto konstytuuje rodzinę, wiąże się z tym, czy partnerzy angażują się we wspólne i konsekwentne wzory miłości, opieki i wzajemnego zrozumienia. Autor definiuje rodzinę jako całość składającą się z osób, które kochają się i dbają o siebie wzajemnie. Innymi słowy, ludzie poprzez miłość, wzajemną opiekę oraz poprzez refleksję nad tymi zjawiskami konstruują i utrzymują relacje społeczne, które mogą być traktowane jak rodzina. W tym znaczeniu rodzina jest społecznym konstruktem, jest zespołem relacji. Podobne stanowisko zajmuje też Susan Slater, pisząca o rodzinach lesbijek jako o rodzinach kreowanych (*family of creation*). Traktuje ona związki lesbijek jak rodziny, zamiennie używając pojęć: para, rodzina i rodzina kreowana, ponieważ zakłada, że nawet nie posiadając dzieci, konstytuują one kompletne jednostki rodzinne. Pisze o nich, że: *wykluczone spoza istniejących modeli życia rodzinnego, wyzwoliły się, aby kreować własne rodzinne paradygmaty, wybierając swoje codzienne wzorce, priorytety związane z relacjami oraz rozmaite definicje pojęcia „rodzina”* (Slater 1995: 87). Podejście to koresponduje z tendencją polegającą na tym, iż badacze, analizując społeczne konstruowanie rodzin, coraz częściej skupiają się na własnych określeniach aktorów społecznych, którzy sami siebie definiują jako rodzinę. Skrajnie subiektywistyczna perspektywa zakłada, że jeżeli grupa ludzi postrzega siebie jako rodzinę, to tak powinna być traktowana. Nacisk na subiektywny aspekt przynależności widoczny jest w ujęciu Mary Bernstein i Renate Reimann (2001), które piszą, że pojęcie „rodzina” odnosi się do grup lub jednostek, które definiują same siebie jako rodzinę i wzajemnie obdarzają się silnym emocjonalnym i/lub finansowym zaangażowaniem, bez względu na to czy łączy je konkubinat, więzy krwi, prawo czy adopcja, oraz bez względu na to, czy mają dzieci i czy są one uznane prawnie. Powyższa definicja wydaje mi się bardziej użyteczna, niż te przytaczane wcześniej, kładące nacisk na konieczność wzajemnej miłości i wzajemnego dbania o siebie członków rodziny. Jest to bowiem dość idealny (wyidealizowany) obraz rodziny. Na pewno wszak istnieją struktury rodzinne, w których funkcjonują ludzie niespełniający owych warunków emocjonalnego zaangażowania, a jednak realizujący pewne funkcje rodziny i za rodzinę się uważający.

Szerokie definiowanie rodziny nie jest popularne w polskim społeczeństwie. Świadczy o tym sondaż CBOS (2006), w którym respondentom zadano pytanie: „Jaki rodzaj związku między ludźmi uznał(a)by Pan(i) za rodzinę, a jaki nie?” Małżeństwo z dziećmi tworzy rodzinę według wszystkich respondentów. Mniej osób uznaje za rodzinę matkę lub ojca samotnie wychowujących dziecko bądź dzieci (89%), osoby pozostające w związku nieformalnym (konkubinacie) wychowujące wspólnie dzieci (71%) oraz małżeństwo bez dzieci (67%). Jedynie 26% badanych uważa, że rodziną są osoby pozostające w związku nieformalnym i nieposiadające dzieci, zaś bardzo nieliczne osoby przyznają prawo do takiego określenia partnerom tej samej płci. Związek gejów lub lesbijek wychowujących wspólnie dziecko (dzieci) jednego/jednej z nich uznaje za rodzinę 9% respondentów, zaś 6% myśli tak o takim związku bez dzieci. Z danych tych wynika, że rodzina według społecznej definicji określana jest przez realizację co najmniej jednego z dwóch warunków – dwupłciowa para musi albo być sformalizowana, albo wspólnie wychowywać dziecko. Najistotniejszy wydaje się tu fakt posiadania dzieci. Czynniki sprzyjające szerszemu rozumieniu

pojęcia rodziny to: mieszkanie w dużym mieście, wyższe wykształcenie, przynależność do kadry kierowniczej i inteligencji, wysokie dochody, nieuczestniczenie w praktykach religijnych oraz polityczna identyfikacja z lewicą.

Specyfika rodzicielstwa lesbijek i gejów

Rodziny tworzone przez lesbijki i gejów przybierać mogą różnorodne formy strukturalne. Wśród nich znajdują się i takie, które składają się z homoseksualnej pary oraz wychowywanych przez nią dzieci. Tego typu rodziny lesbijek i gejów powstawać mogą w różny sposób. Pierwsza możliwość to taka, kiedy para jednopłciowa wychowuje dziecko/dzieci ze swoich poprzednich związków heteroseksualnych, jeśli takowy u którejś ze stron (lub obu) był. Tego typu sytuacje dominują zwłaszcza w tych społeczeństwach, w których homoseksualność spotyka się z dużą nieakceptacją społeczną. Osoby homoseksualne częściej wówczas wybierają strategie kamuflażu, decydując się na związek z osobą przeciwnej płci i stopniowo „dojrzewają" do odkrycia swej prawdziwej tożsamości. Po rozstaniu z mężem czy żoną, tworzą relację z osobą tej samej płci i wspólnie wychowują potomstwo z poprzedniego związku. Współcześnie takie sytuacje są rzadsze, niż kilkanaście czy kilkadziesiąt lat temu. Dziś ludzie wcześniej niż w przeszłości uświadamiają sobie swoją tożsamość seksualną. Przyczynia się do tego większy poziom społecznej akceptacji homoseksualności oraz zwiększony dostęp do informacji na temat seksualności w ogóle. Rozwój technologii medycznych sprawia, że możliwe są nowe drogi do rodzicielstwa. Kobiety mają do wyboru kilka możliwości. Po pierwsze, jest zapłodnienie *in vitro*. Po drugie, istnieje sztuczna inseminacja. Można tego dokonać albo za pomocą spermy anonimowego dawcy – na przykład znalezionego na portalu internetowym – a można też zdecydować się na spermę znajomego mężczyzny. Inna ewentualność to prokreacyjny stosunek seksualny z mężczyzną, który oczywiście nie jest partnerem kobiety chcącej zostać matką. Mężczyźni natomiast mogą wykorzystać instytucję surogatki, czyli kobiety zapłodnionej nasieniem jednego z partnerów. Obie płcie – tam, gdzie jest to możliwe – mogą dziecko adoptować.

Pary jednopłciowe, decydując się na wychowywanie dzieci, stają przed wieloma wyzwaniami. Jeżeli chcą mieć dziecko biologiczne, muszą wybrać której z partnerek/którego z partnerów będzie to dziecko. Muszą też ustalić, jakie konsekwencje dla rodziny będzie niósł ten wybór. Istotne są tu nawet takie kwestie, jak ustalenie rodzinnego nazewnictwa – jak dziecko będzie zwracało się do rodzica biologicznego, a jak do jego/jej partnera czy partnerki. W innym przypadku, na przykład gdy znany jest dawca spermy (bywa nim znajomy gej), para musi zdecydować, czy ów dawca ma być w przyszłości częścią rodziny, a jeżeli tak, to w jaki sposób ma w niej funkcjonować i jakie role pełnić. Te przykładowe problemy są ilustracją tego, jak różnorodne mogą być struktury rodzinne, które wyłaniają się na bazie rodzicielstwa lesbijek i gejów. Można powiedzieć, iż nie jest to „pojedyncze" rodzicielstwo, ale różne typy relacji, w skład których wchodzić mogą takie osoby, jak m.in. dawcy nasienia czy zastępcze matki.

Tak, jak rodziny z heteroseksualnymi rodzicami, tak i te z rodzicami jednej płci stanowią bardzo zróżnicowaną zbiorowość. Jednak to, co łączy ten drugi typ rodzin, to przede wszystkim problemy wynikające z mniejszościowego statusu osób homoseksualnych. Pary jednopłciowe wychowujące dzieci muszą zmierzyć się z brakiem kulturowych skryptów stanowiących wzorce kreowania relacji rodzinnych. Muszą wypracować własne strategie funkcjonowania w heteronormatywnym środowisku społeczno-kulturowym. Przykładowo, heteronormatywność w szkole to założenie, że każde dziecko ma mamę i tatę. Założeniu temu podporządkowane są treści podręczników, tematyka zajęć czy plany szkolnych uroczystości. Inna konsekwencja statusu mniejszościowego to możliwość bycia obiektem stereotypizacji, uprzedzeń, a nawet dyskryminacji, wynikająca z negatywnych postaw społecznych wobec rodzicielstwa lesbijek i gejów. Victoria Clarke (2001) przytacza argumenty najczęściej brane pod uwagę przez zwolenników poglądu, iż geje

i lesbijki nie powinni być rodzicami. Są to następujące stwierdzenia, obecne w dyskursie publicznym na ten temat:

1. Według Biblii rodzicielstwo gejów i lesbijek to grzech.
2. Rodzicielstwo takie jest nienaturalne.
3. Lesbijki i geje wychowujący dzieci są egoistami, ponieważ nie biorą pod uwagę potrzeb i interesów dzieci.
4. Dzieciom wychowywanym w rodzinach gejów i lesbijek brakuje właściwych wzorców ról płciowych.
5. Dzieci wychowywane przez gejów i lesbijki same staną się homoseksualne.
6. Dzieci takie spotykają się z agresją społeczną.

W związku z mniejszościową specyfiką rodzin lesbijek i gejów, od lat prowadzone są badania o charakterze psychologicznym i socjologicznym, starające się dotrzeć do tego, jak homoseksualne rodziny z dziećmi funkcjonują w normatywnie heteroseksualnym społeczeństwie. Zainteresowanie badaczy skupia się przede wszystkim na rozwoju dzieci wychowywanych przez rodziców tej samej płci. Znaczna większość analiz wykazała, iż rozwój tych dzieci nie różni się od rozwoju dzieci z rodzin heteroseksualnych. Przeglądu pierwszych badań na temat dzieci wychowywanych przez gejów i lesbijki dokonał Przemysław Tomalski (2007). W żadnym z przytaczanych przez Tomalskiego badań (m.in. wiele autorstwa Susan Golombok) nie stwierdzono ani częstszych problemów społecznych dzieci rodziców homoseksualnych, ani też ich niedostosowania do społecznych norm. Badania empiryczne nie wykazują również częstszych zaburzeń identyfikacji płciowej czy preferencji seksualnych u dzieci gejów i lesbijek w zestawieniu z grupami porównawczymi. Podobny brak różnic dotyczy funkcjonowania emocjonalnego i poziomu trudności emocjonalnych badanych. Brak też wykazanego związku pomiędzy tożsamością seksualną rodziców a trudnościami dziecka w kontaktach z rówieśnikami. Przeglądu badań na temat rodzicielstwa gejów i lesbijek, opartego na szerokiej bibliografii przedmiotu, dokonała też Charlotte J. Patterson (2005). Na jego podstawie twierdzi ona, że społeczne stereotypy nie znajdują potwierdzenia w nauce. Nie wykazano bowiem dotąd, aby rodzice homoseksualni i heteroseksualni różnili się znacząco pod względem podejścia do wychowywania dzieci i swoich umiejętności rodzicielskich. Niektóre z wyników badań sugerują nawet, ze kompetencje rodzicielskie gejów i lesbijek mogą być większe, niż porównywane kompetencje par heteroseksualnych. Może to być związane np. z wyższym poziomem świadomości rodzicielskiej u homoseksualnych matek niebiologicznych, aniżeli u heteroseksualnych ojców. Badane dzieci z rodzin homoseksualnych mają zwyczajne i satysfakcjonujące relacje z rówieśnikami i dorosłymi – zarówno z kobietami, jak i mężczyznami. Wyniki badań świadczą o tym, iż środowisko rodzinne kreowane przez rodziców homoseksualnych może dostarczać równie dobrego wsparcia dla właściwego rozwoju psychospołecznego dzieci, co środowisko tworzone przez rodziców heteroseksualnych.

Wśród danych na temat różnic pomiędzy dziećmi z rodzin homo i hetero najbardziej znane są ustalenia Judith Stacey i Timothy J. Biblarz (2001). Dokonali oni analizy dwudziestu jeden badań temu poświęconych, przeprowadzonych między rokiem 1981 a 1989. Według nich, istotnie nie stwierdza się żadnych rozbieżności u badanych dzieci w zakresie funkcjonowania psychicznego, pewności siebie, problemów psychologicznych, kłopotów wychowawczych czy osiągnięć w szkole i w relacjach społecznych. Natomiast wpływ tożsamości seksualnej rodziców dotyczy zachowań związanych z rolami płciowymi oraz z seksualnością dzieci. Na przykład zarówno chłopcy, jak i dziewczynki wychowywane przez pary jednopłciowe nie realizują charakterystycznych, przypisanych ich płci wzorców ról męskich i kobiecych w aspekcie zabawy, ubrania, wyglądu czy zachowania. Chłopcy przejawiają mniej zachowań agresywnych. Młodzież wychowywana przez pary jednopłciowe częściej ma kontakty seksualne z osobami tej samej płci lub bierze je pod uwagę. Nie przekłada się to jednak na częstsze identyfikowanie siebie jako osoby homo- czy biseksualnej.

Dzieci osób homoseksualnych czują mniejsze skrępowanie i bardziej otwarcie rozmawiają z rodzicami o sprawach związanych z seksualnością. Często uważają one, że ich rodzice woleliby, żeby były osobami homoseksualnymi. Autorzy twierdzą jednak, iż płeć kulturowa rodziców ma większy wpływ na dzieci, aniżeli ich tożsamość seksualna.

Interesujące badania przeprowadzone zostały w latach 2009-2010 przez Centre for Family Research, University of Cambridge (Guasp 2010). Były to wywiady z osiemdziesięciorgiem dwojgiem dzieci i młodymi ludźmi w wieku od czterech do dwudziestu siedmiu lat, wychowywanymi przez homoseksualnych rodziców. Badaczy interesowała najpierw specyfika postrzegania własnej rodziny przez respondentów. Dzieci kilkuletnie na ogół nie dostrzegały tego, że ich rodzina różni się od innych. Niekiedy doszukiwały się jej szczególnego charakteru, ale nie w kwestii płci rodziców. Mówiły na przykład, że ich rodzina jest milsza i lepsza lub specjalna oraz wyjątkowa dlatego, że jest ich rodziną. Starsze dzieci często dostrzegały specyfikę swojej rodziny, nie traktując jej jednak jako czegoś negatywnego. Przykładem jest wypowiedź dziewiętnastolatki: *Nie chcę takiej samej stereotypowej rodziny – mama, tata, dwoje dzieci i pies. Lubię mieć coś, co czyni mnie nieco wyjątkową* (Guasp 2010:9). Dzieci twierdziły, że problemy w ich rodzinach są takie same, jak w innych. Na przykład, dwunastoletni Chris na pytanie, czy chciałby coś zmienić w swojej sytuacji rodzinnej, odpowiedział, że jedyny jego problem to taki, że mama każe mu sprzątać swój pokój. Druga kwestia dotyczyła postrzegania rodzin respondentów przez ich społeczne otoczenie. Większość dzieci i młodych ludzi spotykała się z pozytywnymi reakcjami otoczenia lub z obojętnością wobec informacji o specyfice ich sytuacji. Niekiedy mierzyć się musieli z pytaniami wynikającymi z zaciekawienia innych ich niestandardowymi relacjami rodzinnymi. Czasem też mówili o przypadkach, gdy negatywnie osądzano ich rodziny – na przykład zdolność rodziców do właściwego wychowywania dzieci. Postrzegali to jako niesprawiedliwe i przykre. Pytani o doświadczenia szkolne, respondenci mówili przede wszystkim o konieczności odpowiadania na wiele pytań rówieśników, którzy niekiedy próbowali kwestionować ich sytuacje rodzinne, mówiąc na przykład, że przecież każdy musi mieć mamę i tatę. Niektórzy zwracali uwagę na nieobecność w edukacji szkolnej tematyki związanej z życiem lesbijek, gejów czy osób biseksualnych. Zauważali też, jak często w szkolnej rzeczywistości używane są pojęcia „gej" i „gejowski" jako określenia pejoratywne, co stanowiło dla nich przykrość. Część dzieci i młodzieży osobiście doświadczyła w szkole negatywnego traktowania. Szkoła nie zawsze interweniowała w takich przypadkach. Inni, obawiając się nieprzyjemności, nie mówili w placówce nic o swoich rodzicach. Konkluzję tych badań stanowi stwierdzenie, że respondenci nie chcą, żeby coś zmieniło się w ich rodzinach, chcą natomiast większej akceptacji i zrozumienia ze strony otoczenia.

Wśród badań nad rodzinami nieheteronormatywnymi są też takie ukierunkowane nie na dzieci, ale na rodziców. Większość z nich dotyczy lesbijek. Pat Romans (1992) na bazie badań jakościowych – wywiadów z matkami-lesbijkami – sygnalizuje trudności w realizacji stylu życia łączącego ze sobą macierzyństwo i homoseksualność. Autorka tworzy następującą typologię matek ze względu na to, jak radzą sobie one z tymi dwoma aspektami życia:

- ukryte – uznają swoją lesbijskość, ale rola matki dominuje nad ich seksualnością;
- konfrontujące – to lesbijskość jest dla nich tożsamościowym priorytetem, nigdy nie ukrywają swojej tożsamości;
- kompromisowe – akceptują swoją tożsamość, ale są gotowe do jej ukrywania ze względu na dzieci;
- koordynujące – starają się integrować obie role i uznają, że ich rodziny są wartościową alternatywą wobec tradycyjnych wzorców.

Powyższa typologia pokazuje, że macierzyństwo lesbijek jest projektem, w trakcie którego kobiety muszą zmierzyć się z wieloma problemami nieobecnymi w relacjach heteroseksualnych. Społeczne postrzeganie ich pozycji oraz ról wiąże się ze sprzecznością – jako od kobiet oczekuje się od nich macierzyństwa, ale jako lesbijki odbierane są często jako niezdolne do bycia matkami. Jako

matki muszą mieć kontakt z wieloma instytucjami społecznymi, na przykład ze szkołami, które promują heteroseksualną wizję macierzyństwa. Jednocześnie często mają potrzebę kontaktów ze środowiskiem homoseksualnym, wspierającym ich kreowanie tzw. „pozytywnej tożsamości". Sytuacja taka wymusza na nich refleksyjność, owocującą wyborem najbardziej adekwatnych dla nich strategii życiowych.

Polskie pary jednopłciowe – ich opinie na temat posiadania i wychowywania dzieci

W Polsce, jak dotąd, brak opublikowanych badań dotyczących rodzicielstwa lesbijek i gejów. Brak też danych na temat liczby tworzonych przez nich rodzin. Wśród tysiąca dwóch osób homoseksualnych i biseksualnych będących respondentami badań prowadzonych przez Lambdę i Kampanię Przeciw Homofobii (KPH) (Sytuacja... 2007), 5,4% miało lub wychowywało dzieci. Dane te nie mówią niestety nic o tym, czy wśród respondentów były osoby wychowujące dziecko wraz z partnerem/partnerką tej samej płci. W raporcie na temat „tęczowych rodzin", opublikowanym przez KPH (Zima 2010), znajduje się informacja o szacunkach wskazujących na ponad pięćdziesiąt tysięcy dzieci wychowywanych w Polsce przez rodziców tej samej płci. Trudno jednak stwierdzić, na ile owe szacunki zbliżone są do rzeczywistości. Bez względu na liczbę, oczywiste jest, że rodziny tworzone przez osoby homoseksualne w Polsce istnieją. Trzykrotnie już odbywał się organizowany przez KPH Festiwal Tęczowych Rodzin – z wykładami, projekcjami i warsztatami na temat homorodzicielstwa. Obecność takich rodzin wyraźna jest także w przestrzeni Internetu. Istnieją blogi (na przykład www.lesmama-waw.blogspot.com) oraz fora internetowe dla matek-lesbijek. Na forum Lesmama kobiety wymieniają się doświadczeniami, poradami, nawiązują kontakty z osobami będącymi w podobnej sytuacji życiowej.

Kiedy kilka lat temu poszukiwałam na potrzeby pracy *Związki homoseksualne. Studium socjologiczne* (Majka-Rostek 2008; wszystkie zamieszczane poniżej cytaty – wypowiedzi respondentów – pochodzą z tej pozycji) par lesbijek i gejów gotowych do przyjęcia roli respondentek i respondentów wywiadu, nie znalazłam ani jednej pary wspólnie wychowującej dziecko. Spośród pięćdziesięciu sześciu rozmówców, dwie osoby były rodzicami mającymi dzieci z poprzednich związków heteroseksualnych, ale nie utrzymywały z nimi kontaktów. Nikt nie zadeklarował wówczas, że zna osobiście jakąś parę homoseksualną wychowującą dziecko. Symptomatyczna dla tych deklaracji jest wypowiedź:

> My nie znamy żadnych par z dziećmi, to są tylko w telewizji. Podejrzewam, że tu taka rodzina by została zjedzona przez ludzi. Że spotkałaby się z takim ostracyzmem, że nikt nie zaryzykuje.[1]

Moich rozmówców pytałam między innymi o ich stosunek do możliwości adopcji dzieci przez pary homoseksualne, a także o ich osobiste postawy wobec rodzicielstwa. Większość stwierdziła, że nie chciałaby mieć dzieci – ani biologicznych, ani adoptowanych. Wyjaśnienia związane z brakiem takich potrzeb często wiązały się z deklaracją braku instynktu macierzyńskiego bądź ojcowskiego. Ilustruje to wypowiedź:

> Zresztą nie mamy jakoś szczególnie rozwiniętych instynktów macierzyńskich. U mnie w rodzinie niedawno dziecko się urodziło (...) ludzie przychodzą do dziecka i „a ti, ti" szczebiocą, natomiast ja czegoś takiego nie mam, zupełnie jestem oziębła. Uśmiechnę się do takiego, pokołyszę wózek, ale wychodzę z domu, zamykam drzwi i nie przeżywam tego zupełnie.

[1] Autorka celowo nie podpisuje cytatów pochodzących z wypowiedzi osób badanych, aby bezwzględnie uniemożliwić ich identyfikację (przyp. red.).

Inny podawany powód braku chęci pełnienia roli rodzica to zbyt duża odpowiedzialność wiążąca się z wychowywaniem dzieci, na którą autorzy takich opinii nie byliby w stanie się zdecydować. Trzy spośród par deklarujących, że obecnie nie czują potrzeby posiadania dzieci, nie wykluczały zaistnienia takiej potrzeby w przyszłości. Dodawały przy tym, że ewentualna realizacja takich planów wymagałaby zmiany otaczającej ich rzeczywistości. Chodzi tu albo o społeczne postawy, które musiałyby być bardziej akceptujące wobec związków homoseksualnych, albo o bardziej osobiste kwestie – dwóch mężczyzn wspomniało na przykład o konieczności akceptacji ich relacji przez rodzinę, gdyż nie chcieliby pozbawiać dziecka kontaktów z krewnymi i wychowywać go w izolacji. Jedynie dwie pary – kobiety – jednoznacznie zadeklarowały zamiar posiadania dzieci. W obu przypadkach chodziło o rodzicielstwo biologiczne, a nie adopcyjne. Dwie z kobiet rozważały dopiero wybór konkretnego sposobu:

> Ja na pewno będę rodzić, ale w jaki sposób to będzie to jeszcze nie wiadomo. Dostępnych jest niewiele możliwości. Bo albo to jest klinika i inseminacja, albo przez znajomych, to wszystko jest kwestia dogadania i zaufania. Temat jest bardzo żywy, latka lecą i przygotowujemy się do tego.

Druga para natomiast była bardziej zaawansowana w swych staraniach – jedna z partnerek poddała się już pierwszej, na razie nieudanej, próbie sztucznego zapłodnienia, korzystając z banku spermy. Rozmówczynie te dostrzegały wiele potencjalnych problemów, zastanawiały się nad bezpieczeństwem dziecka, nad prawnymi kwestiami dotyczącymi opieki, a także nad kwestią nazewnictwa – zakładały, że „mamą" nazywana będzie tylko matka biologiczna, zaś do jej partnerki dziecko może zwracać się albo po imieniu, albo za pomocą terminu „ciocia". Kobiety te mówiły też o trudnościach wynikających z braku możliwości legalizacji ich związku, takich jak zwolnienie w pracy w przypadku choroby dziecka czy urlop wychowawczy dostępne jedynie dla matki biologicznej. Obawiały się też różnych sytuacji związanych z brakiem statusu prawnego drugiej opiekunki dziecka, co ilustrują słowa:

> I tu jest znowu sprawa związku. Gdybym ja na przykład umarła, to wtedy moja rodzina bierze moje dziecko. A dlaczego? To I. Powinna (...). Ja jestem osobą walczącą i może też na przekór ja chcę mieć to dziecko.

Pytanie o opinie na temat adopcji dzieci przez pary homoseksualne dostarczyło różnorodnych typów odpowiedzi. Część osób wyrażała jednoznaczne przekonanie, że lesbijki i geje powinni mieć do tego pełne prawo. Ilustruje to wypowiedź:

> Dla mnie to jest tak, że osobiście nie chciałbym mieć dzieci, ani adoptować, nie zależy mi na tym, ale to jest kwestia czy jakbym chciał to czy mam do tego prawo czy jestem traktowany jak obywatel trzeciej kategorii.

Inni respondenci i respondentki charakteryzowali się natomiast pewną ambiwalencją postaw wobec powyższej kwestii. Z jednej strony uważali, że geje i lesbijki powinni mieć prawo do adopcji – zarówno ze względu na równe traktowanie, jak i na możliwość pomocy dzieciom. Z drugiej jednak strony obawiali się społecznej reakcji wobec tego typu rodzin, twierdząc na przykład: *Teoretycznie jestem za, ale nie w tym społeczeństwie w jakim żyjemy.* Najwięcej osób obawiało się negatywnych postaw wobec dziecka homoseksualnych rodziców – dyskryminacji i różnych objawów nietolerancji. Pozostali rozmówcy byli zdecydowanie przeciwni możliwości adopcji dzieci przez pary homoseksualne. Pierwszy argument wysuwany na poparcie tego typu poglądów związany był z dobrem dzieci. Oddają to są słowa:

> Jeśliby ktoś się dowiedział, że tatuś jest pedałem, to to dziecko byłoby zniszczone psychicznie (…). Ludzie przełkną to, że mieszkamy razem, ale jakby tu miałoby być dziecko, a już najbardziej chłopak – tego by chyba nie wytrzymali.

Autorzy tego typu wypowiedzi wyrażali przekonanie, iż nie można realizować własnych potrzeb i pragnień za cenę krzywdy dzieci, na których skupiłyby się konsekwencje uprzedzeń i społecznych stereotypów. Jeden z mężczyzn stwierdził nawet, że byłby to nieakceptowany przez niego „eksperyment na dzieciach". Inny rodzaj argumentów, także związany z dobrem dzieci, dotyczył kwestii wzorców. Kilka osób obawiało się, że dzieciom wychowywanym w rodzinach homoseksualnych brakowałoby wzorców – kobiecych bądź męskich. Rozmówcy ci byli przekonani o wartości tradycyjnej rodziny, mówiąc, że „dziecko powinno mieć mamę i tatę". Twierdzili, że brak w najbliższej rodzinie wzorców obu płci skutkuje „zubożeniem" życia dziecka. Silnie zatem u nich zinternalizowany był heteronormatywny pogląd na model rodziny. Internalizacja heteronormatywności widoczna była też w przypadkach wyrażania obaw o tożsamość seksualną dzieci wychowywanych przez gejów i lesbijki. Świadczy o tym cytat:

> Ja jestem przeciwny. Nikt jeszcze nie udowodnił co powoduje homoseksualizm, czy to wpływy środowiskowe, czy to geny. Nie ma też dowodów czy dzieci wychowywane przez takie pary są szczęśliwe.

Elementy heteronormatywności w świadomości moich rozmówców obecne były także w poglądach uznających zasadność tradycyjnego podziału ról genderowych, w którym to kobiecie przypisuje się zasadnicze funkcje opiekuńcze. Owocowało to przekonaniami, że o ile pary kobiece mogłyby ewentualnie razem wychowywać dziecko, to geje nie poradziliby sobie z taką sytuacją. Byli też tacy rozmówcy, którzy, argumentując swój negatywny stosunek wobec homorodzicielstwa, używali pojęcia „natura":

> Absolutnie nie. Dlatego, że to nie jest naturalne. Ja uważam, że jeżeli mężczyzna nie może mieć dziecka w sposób naturalny, to nie powinno mu się dawać możliwości adoptowania. (…) Nie wydaje mi się, żeby dwóch facetów mogło porządnie wychować dziecko.

Wyraziciele tego typu poglądów dodawali czasem że, ich zdaniem, problem adopcji i rodzicielstwa wśród osób homoseksualnych jest zjawiskiem sztucznie wykreowanym przez media; nie jest natomiast związany z rzeczywistymi potrzebami większości gejów i lesbijek. O ile zatem problem możliwości legalizacji związku był dla moich rozmówców traktowany jako istotny i mogący mieć wpływ na ich społeczne funkcjonowanie, o tyle nie byli oni najczęściej zainteresowani możliwością adopcji dzieci.

Sądzę, iż gdybym dziś, po kilku latach, ponownie robiła wzmiankowane tu badania, miałabym dużo większą szansę na kontakt z parami jednopłciowymi wspólnie wychowującymi dzieci. Być może też rzadsze byłyby wśród respondentów wypowiedzi negujące możliwość i zasadność jednopłciowego rodzicielstwa. Wynika to ze stosunkowo powolnych – ale jednak zmierzających w stronę większej otwartości na różnorodność form rodzinnych – przemian świadomości społecznej. Coraz większa społeczna „widzialność" rodzin tworzonych przez lesbijki i gejów wpływać będzie na wyższy poziom „oswojenia się" ludzi z tym zjawiskiem, a co za tym idzie, większy stopień akceptacji. Bez względu jednak na poziom tej akceptacji teraz i w przyszłości, rodziny kreowane przez osoby homoseksualne istnieją i istnieć będą. Zatem kluczowe jest tu nie tyle dyskutowanie o zasadności ich funkcjonowania, ile dążenie do takich regulacji prawnych (przede wszystkim chodzi tu o instytucjonalizację związków jednopłciowych), które mogą owo funkcjonowanie poprawić.

Bibliografia

Bernstein, Mary i Renate Reimann. 2001. "Queer Families and the Politics of Visibility". W: *Queer Families, Queer Politics: Challenging Culture and the State*, Mary Bernstein, Renate Reimann (red.). New York: Columbia University Press, s. 1-17.

Carrington, Christopher. 1999. *No Place Like Home: Relationships and Family Life among Lesbians and Gay Men*. Chicago: University Of Chicago Press.

CBOS. 2006. Potrzeby prokreacyjne oraz preferowany i realizowany model rodziny. Komunikat z Badań Centrum Badania Opinii Publicznej (CBOS). BS/52/2006. Warszawa.

Clarke, Victoria. 2001. "What about Children? Arguments against Lesbian and Gay Parenting". W: *Women's Studies International Forum* 24(5), s. 555–570.

Gelderen Loes van, Nanette Gartrell, Henny M. W. Bos i in. 2012. "Stigmatization Associated with Growing Up in a Lesbian-Parented Family: What Do Adolescents Experience and How Do They Deal with It?" *Children and Youth Services Review*. DOI:10.1016/j.childyouth.2012.01.048, http://www.nllfs.org/publications/; dostęp: 02.02.2005

Guasp April. 2010. *Different Families: The Experiences of Children with Lesbian and Gay Parents*. London: Stonewall.

Kwak, Anna. 2005. Rodzina w dobie przemian. Małżeństwo i kohabitacja, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.

Macklin, Eleanor D. 1980. "Nontraditional Family Forms: A Decade of Research", *Journal of Marriage and the Family* 42, s. 905-916.

Majka-Rostek, Dorota. 2008. Związki homoseksualne. Studium socjologiczne. Warszawa: Difin.

Patterson, Charlotte J. "Lesbian and Gay Parents and Their Children: Summary of Research Findings". http://www.apa.org/pi/parent.html; dostęp: 02.02.2005.

Romans, Pat. 1992. "Daring to Pretend? Motherhood and Lesbianism". W: Ken Plummer (red.). *Modern Sexualities: Fragments of Lesbian and Gay Experience*, New York: Routledge, s. 98-108.

Segrin, Chris i Jeanne Flora. 2005. *Family Communication*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

Slany, Krystyna. 2002. Alternatywne formy życia małżeńsko – rodzinnego w ponowoczesnym świecie. Kraków: Nomos.

Slater, Susan. 1995. *The Lesbian Family Life Cycle*, New York: Free Press.

Stacey, Judith, Timothy J. Biblarz. 2001. "(How) Does the Sexual Orientation of Parents Matter?" *American Sociological Review* 66 (2), s. 159-183.

Sytuacja mniejszości seksualnych w Polsce w świetle badań empirycznych. 2008. Raport z badań, kier. Ireneusz Krzemiński. http://www.kph.org.pl/czytaj/raporty; dostęp: 25.05.2011.

Sytuacja społeczna osób biseksualnych i homoseksualnych w Polsce. Raport za lata 2005 i 2006. 2007. Marta Abramowicz (red.). Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii i Stowarzyszenie Lambda Warszawa.

Tomalski, Przemysław. 2007. Nietypowe rodziny. O parach lesbijek i gejów oraz ich dzieciach z perspektywy przywiązania. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Zima, Monika (red.). Tęczowe rodziny w Polsce. Prawo a rodziny gejowsko-lesbijskie. 2010. Warszawa: KPH.

Dorota Majka-Rostek – doktor habilitowany, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego, autorka wielu publikacji na temat społecznych aspektów homoseksualizmu oraz książek „Mniejszość kulturowa w warunkach pluralizacji. Socjologiczna analiza sytuacji homoseksualistów polskich" (Wrocław 2002) i „Związki homoseksualne. Studium socjologiczne" (Warszawa 2008). Pozostałe zainteresowania naukowe to: socjologia ciała, społeczno-kulturowe konstruowanie płci, ruchy emancypacyjne. Dydaktycznie zajmuje się głównie komunikacją społeczną – interpersonalną, grupową i międzykulturową.

Dorota Majka-Rostek – assistant professor at the Institute of Sociology, University of Wroclaw. She's an author of numerous publications about social aspects of homosexuality as well as has written two books, i.e. *A Cultural Minority in the Conditions of Pluralization: A Sociological Analysis of the Polish Homosexuals' Situation* (Wroclaw 2002) and *The Same-Sex Couples: A Sociological Study* (Warsaw 2008). As a researcher, she is also into sociology of human body, sociology of gender, and emancipation movement. She teaches courses of social communication (interpersonal, group and cross-cultural).

Katarzyna Banach
Instytut Studiów Społecznych, Uniwersytet Warszawski

Kształtowanie się płci kulturowej dzieci w rodzinach jednopłciowych. Wpływ tożsamości seksualnej na postrzeganie ról płciowych

Celem niniejszej pracy jest przegląd badań na temat kształtowania się płci kulturowej dzieci wychowywanych w rodzinach jednopłciowych lub przez nieheteroseksualnego rodzica. Istotne jest nie tylko to, czy badane rodziny socjalizują swoje dzieci w odmienny sposób, ale również to, czy dzieci te wykazują cechy typowe bądź nietypowe dla swojej płci w stopniu większym niż ich rówieśnicy wychowujący się w rodzinach heteroseksualnych. Jak się okazuje, większy nonkonformizm względem tradycyjnych ról płciowych dzieci z rodzin nieheteroseksualnych jest jedną z bardzo nielicznych różnic, jakie zaobserwowano między dziećmi z obu typów rodzin.

Słowa kluczowe: socjalizacja, płeć kulturowa, *gender,* socjalizacja do ról płciowych, tożsamość płciowa, rodziny jednopłciowe

Gender Development in Children of Same-Sex Families: The Impact of Sexual Identity on the Perception of Sex Roles

The aim of this paper is to present an overview of research on gender identity development of children raised either in same-sex families or by a non-heterosexual parent. Not only is it significant to explore whether the families under consideration socialise their children in any different way than heterosexual parents do. It is also worth investigating whether or not children from non-heteronormative families exhibit any traits stereotypically ascribed to their sex/gender to a greater extent than their peers from heterosexual families. As it turns out, stronger gender nonconformity of children from non-heterosexual families may be one of very few differences between children from these two family models.

Keywords: socialisation, gender, gender socialisation, gender identity, same-sex families

Dane z większości europejskich i amerykańskich analiz pokazują, że osoby homoseksualne stanowią około 5% każdej populacji, co pozwala szacować, że w Polsce żyje około dwóch milionów gejów i lesbijek (za: Abramowicz 2010). Społeczność ta bywa zazwyczaj silnie stereotypizowana. Klasycznym przykładem będzie tu twierdzenie, że osoby homoseksualne mają tendencje do promiskuityzmu i nie dążą do budowania trwałych relacji ze swoimi partnerami/partnerkami. Tymczasem według badań Krzemińskiego (2009), 86% gejów i lesbijek chciałoby wprowadzenia w Polsce związków partnerskich, 74% chciałoby mieć możliwość zawarcia małżeństwa, a 41% popiera adopcję dzieci przez pary jednopłciowe.

Kwestią kluczową dla badania rodzin jednopłciowych jest odpowiedź na pytanie, jak liczną stanowią one grupę w społeczeństwach zachodnich. Przykładowo, ze spisu ludności przeprowadzonego w roku 2010 w Stanach Zjednoczonych wynika, że prawie dwa miliony dzieci wychowywało się w rodzinach jednopłciowych, które stanowiły ogółem mniej niż 1% wszystkich gospodarstw domowych[1]. Jednocześnie jedynie sześćdziesiąt pięć tysięcy – czyli około 4% – spośród 1,6 miliona adoptowanych dzieci w tym kraju stanowiły dzieci wychowujące się w rodzinach nieheteroseksualnych[2].

[1] „Households and Families: 2010 Census Briefs": http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-14.pdf; dostęp: 14.04.2012.

[2] Tamże; dostęp: 14.04.2012.

Jeśli chodzi o Polskę, bardzo trudno jest obliczyć, ile jest w naszym kraju rodzin jednopłciowych wychowujących dzieci. Szacunkowe dane podawane przez media mówią o ponad pięćdziesięciu tysiącach takich dzieci, wychowywanych przeważnie przez dwie kobiety (za: Abramowicz 2010). Dzieci te pochodzą najczęściej z poprzedniego związku heteroseksualnego jednego lub obojga partnerów, rzadziej pochodzą ze sztucznego zapłodnienia, adopcji lub od surogatki (Abramowicz 2010; Patterson 2009). Warto zaznaczyć, że umożliwienie nieheteroseksualnym parom adopcji dzieci jest brzemienne dla całego społeczeństwa, gdyż prowadzi do redefinicji instytucji rodziny poprzez odrzucenie założenia, że tworzą ją wyłącznie osoby przeciwnej płci, biologicznie zdolne do posiadania wspólnego dziecka.

Socjalizacja w rodzinie a nabywanie płci kulturowej

Socjalizacja pierwotna, która zachodzi w rodzinie i obejmuje okres wczesnego dzieciństwa, jest kluczowa w procesie uspołeczniania jednostki. Cechuje się ona silnym emocjonalnym wpływem tzw. „znaczących innych", czyli najbliższego otoczenia społecznego dziecka, które to otoczenie często ogranicza się do jednego bądź dwojga rodziców. Dziecko w drodze interakcji z rodzicami, rodzeństwem czy opiekunami uczy się elementarnych praktyk oraz wzorów norm i zachowań, przyjętych w danym społeczeństwie, poprzez naśladowanie i przyjmowanie ról innych ludzi (Szlendak 2010). Świat przekazywany dziecku przez rodziców jest dla niego zazwyczaj tym jedynym światem, a system aksjonormatywny podzielany przez członków rodziny przedstawia się dziecku jako jedynie prawdziwy i jedynie możliwy.

W kontekście niniejszej pracy szczególnie interesujący jest wpływ rodziny na kształtowanie się płci kulturowej dziecka, czyli performatywnego zespołu cech i zachowań, ról płciowych i stereotypów, które przypisywane są kobietom i mężczyznom przez społeczeństwo i kulturę (Butler 1999), innymi słowy, pragnę zwrócić uwagę na to, w jaki sposób rodzice „zaszczepiają" swoim dzieciom konkretne definicje kobiecości i męskości. Zdaniem Butler (2010), to właśnie w rodzinie po raz pierwszy rozstrzygają się kwestie silnie związane z rolami płciowymi, poczynając od przypisania dziewczynkom koloru różowego, a chłopcom niebieskiego, aż po całe instrumentarium społecznych oczekiwań, stereotypów i ról związanych z daną płcią, z czym wszystkim przyjdzie się dzieciom w przyszłości zmierzyć.

Od najmłodszych lat wpajane jest nam przekonanie, że między płciami istnieją pewne immanentne różnice, mające swoje podłoże w odmienności biologicznej obu płci. Ten esencjalizm (biologiczny i nie tylko) tworzy podstawę do naturalizowania różnic między płciami, czyli utrzymywania, że różnice te są naturalne, niezmienne i absolutne. Proces ów w dużym stopniu dokonuje się właśnie w trakcie socjalizacji pierwotnej w rodzinie. Przykładem wzmacniania różnic między płciami jest choćby kupowanie chłopcom i dziewczynkom odmiennych ubrań, książek czy zabawek – takich, które zgodne są ze społecznym wzorcem płci kulturowej, jak również stawianie wobec nich odmiennych oczekiwań odnośnie pożądanych zachowań i postaw. W ten sposób, bezpośrednio lub poprzez kontekst, rodzice przekazują młodemu pokoleniu swoje oczekiwania dotyczące tego, co wolno, a czego nie wolno chłopcom i dziewczynkom. Identyfikacja z własną płcią i przypisanymi jej wzorami ról społecznych i zachowań dokonuje się i jest realizowana w miarę upływu czasu. Rozpoczyna się także proces długofalowego wdrażania dziewczynek i chłopców do odmiennych reakcji i sposobów myślenia o własnym miejscu w społeczeństwie – będzie on kontynuowany podczas socjalizacji wtórnej przez szkołę, grupy rówieśnicze i media. Wpływ rodziny na socjalizację do ról płciowych jest zatem niepodważalny i wielostronny.

Większość badań poświęconych roli rodziny w procesie nabywania ról płciowych nie uwzględnia ważnych zmiennych takich, jak tożsamość seksualna rodziców, rasa i etniczność, klasa społeczna czy ogólna sytuacja socjoekonomiczna rodziny (por. Epstein, Ward 2011; Lopéz Sanchéz 1984; Witt 1997). Wnioski z tych analiz dotyczą prawie wyłącznie rodzin rasy białej, z klasy średniej,

z dwojgiem heteroseksualnych rodziców. Nie możemy zatem generalizować ich na ogół populacji. Wydaje się, iż – uwzględniając powyższe zmienne i badania na zróżnicowanej populacji – należałoby najpierw podjąć próbę lepszego zrozumienia procesu, w którym dzieci uczą się płci kulturowej, gdyż może okazać się, że występują tu istotne różnice ze względu na przekazywane normy i wartości. W dalszej części artykułu omówię badania, w których starano się sprawdzić, czy w rodzinach jednopłciowych socjalizacja do ról płciowo-kulturowych przebiega w inny sposób, niż w rodzinach heteroseksualnych, a jeśli tak, to czy przekłada się to na odmienne zachowania dzieci i ich postrzeganie ról.

Rozstrzygnięcia prawne w kwestii adopcji dzieci przez pary jednopłciowe

Formalnie, polskie prawo nie zabrania adopcji osobom homoseksualnym. Do ośrodków adopcyjnych mogą zgłaszać się osoby samotne i nie wnika się tam w ich tożsamość seksualną (Śledzińska-Simon 2010). W takiej sytuacji pary jednopłciowe mogą wychowywać wspólnie dzieci, choć ich legalnym opiekunem będzie jedynie to z partnerów, które dokonało prawnej adopcji. W praktyce jednak szanse na adopcję dziecka przez osobę samotną, nawet heteroseksualną, są niewielkie (Śledzińska-Simon 2010).

Z drugiej strony, adopcja dziecka partnera bądź partnerki jest prawnie dozwolona w następujących krajach europejskich: Belgii, Danii, Finlandii, Francji, Holandii, Irlandii, Islandii, Niemczech, Norwegii, Szwecji i Wielkiej Brytanii. Z kolei Litwa, Łotwa i Włochy odrzucają wniosek adopcyjny osoby samotnej ze względu na jej tożsamość nieheteroseksualną (Śledzińska-Simon 2010).

Adopcję dzieci przez pary tej samej płci w Polsce wyklucza art. 115 ust. 1 kodeksu rodzinnego i opiekuńczego, który mówi, że wspólna adopcja dziecka możliwa jest tylko w przypadku małżeństw, a nasze prawo określa oczywiście, że związek małżeński istnieje jedynie pomiędzy kobietą i mężczyzną. Wydaje się jednak, że w związku z prawnymi konsekwencjami swobody przemieszczania się obywateli Unii Europejskiej, w przyszłości należy spodziewać się przypadków, które będą wymagały uznania statusu cywilnego dzieci adoptowanych przez pary jednopłciowe za granicą.

Adopcja dzieci przez pary jednopłciowe jest w chwili obecnej prawnie dozwolona w czternastu krajach świata i na niektórych terytoriach trzech państw federacyjnych. W pierwszym przypadku są to następujące kraje: Andora (od 2005 roku), Argentyna (od 2010), Belgia (od 2006), Brazylia (od 2010), Dania (od 2010), Islandia (od 2006), Hiszpania (od 2005), Holandia (od 2001), Kanada (pierwszy region w 1999), Norwegia (od 2009), Republika Południowej Afryki (od 2002), Szwecja (od 2002), Urugwaj (od 2009), Wielka Brytania: Anglia i Walia (2005), Szkocja (od 2009)[3].

Ponadto, w państwach federacyjnych adopcję dla par jednopłciowych wprowadzono na następujących obszarach: Australia: Australia Zachodnia (od 2002), Australijskie Terytorium Stołeczne (od 2004) i Nowa Południowa Walia (od 2010); Meksyk: Meksyk (od 2010); Stany Zjednoczone: District of Columbia (1995), Nowy Jork (od 2002), Indiana (od 2006), Maine (od 2007), Kalifornia, Connecticut, Illinois, Massachusetts, Oregon, Vermont, Floryda i terytorium Guam[4].

Choć społeczne poparcie dla faktu wychowywania i adopcji dzieci przez pary tej samej płci w Europie jest dość niskie, widać wyraźnie, że w krajach, które zalegalizowały już rodzicielstwo nieheteroseksualne, społeczna akceptacja tego zjawiska jest wyższa, niż w krajach, które tego nie uczyniły. Według sondażu Eurobarometr, wykonanego na zlecenie Unii Europejskiej w 2006 roku w dwudziestu pięciu krajach członkowskich oraz w Bułgarii i Rumunii, jedynie co trzecia osoba badana odpowiedziała, iż popiera prawa adopcyjne dla par jednopłciowych (w tym tylko 7% Polaków, co obok Malty było najniższym odsetkiem na terenie UE). W innych krajach poparcie dla

[3] "The Ultimate Gay Adoption Guide", na: http://adoption.laws.com/gay-adoption; dostęp: 15.04.2012.
[4] Tamże.; dostęp: 15.04.2012.

adopcji rozkładało się następująco: Holandia 69%, Szwecja 51%, Dania 44%, Austria 44%, Belgia 43%, Hiszpania 43%, Niemcy 42%, Luksemburg 39%, Francja 35%, Wielka Brytania 33%, Irlandia 30%, Włochy 24%, Finlandia 24%, Czechy 24%, Portugalia 19%, Słowenia 17%, Estonia 14%, Węgry 13%, Litwa 12%, Słowacja 12%, Bułgaria 12%, Grecja 11%, Cypr 10%, Łotwa 8%, Rumunia 8%. Średnia dla wszystkich mieszkańców Unii Europejskiej (bez Bułgarii i Rumunii) wyniosła 32%[5].

Metodologiczne ograniczenia badań nad rodzinami jednopłciowymi i ich dziećmi

Kwestia wychowywania dzieci przez pary jednopłciowe[6] budzi powszechnie wiele emocji, stając się przedmiotem ożywionej debaty publicznej, czego efektem jest rosnące zainteresowanie tym tematem wśród badaczy – szczególnie w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej. W związku z takimi obawami części przeciwników wychowywania dzieci przez pary jednopłciowe, jak ta, że tożsamość homoseksualna rodziców może zostać „przejęta" przez ich dzieci, powstaje coraz więcej publikacji referujących przebieg rozwoju i skłonności seksualne dzieci w rodzinach lesbijek i gejów (Bos, Sandfort 2010; Fulcher i in. 2008, Gartrell i in. 2011; Golombok i in. 2003; Patterson 2009; Stacey, Biblarz 2010; Sutfin i in. 2008).

Bez względu jednak na wyniki, należy – zdaniem niektórych (Fitzgerald 1999; Tomalski 2007) – podchodzić do badań takich z pewną dozą ostrożności, gdyż z nich większość charakteryzują ograniczenia metodologiczne, które objawiają się przede wszystkim trudnością w pozyskaniu reprezentatywnych prób losowych, które pozwalałyby odnosić uzyskane rezultaty do całej badanej populacji.

Drugą kwestią wskazywaną przez Fitzgerald jest fakt, że osoby uczestniczące w badaniach mogą reprezentować jedynie pewien typ homoseksualnych rodziców (1999). Respondenci są bowiem zazwyczaj bardziej otwarci w kwestii swojej tożsamości seksualnej, podczas gdy wiele lesbijek i gejów woli ukrywać swą homoseksualność ze strachu przed dyskryminacją lub utratą opieki nad dziećmi. Z tego powodu zdecydowana większość dotychczasowych badań opierała się na wykorzystaniu prób uznaniowych, w których rekrutacja odbywała się metodą „kuli śnieżnej" lub za pomocą ogłoszeń w prasie, a metody te nie zapewniają reprezentatywnej próby (Tomalski 2007). Ich rozmiary są zwykle bowiem bardzo małe, a charakterystyka dość jednorodna: większość respondentów stanowią dobrze wykształcone, białe kobiety (rodzicielstwo wśród par gejowskich zdaje się być – przynajmniej według dostępnych badań – zjawiskiem marginalnym), wywodzące się z klasy średniej i mieszkające w dużych miastach (Fitzgerald 1999). W celu zwiększenia trafności uzyskanych wyników często dobiera się grupę porównawczą, którą tworzą heteroseksualni rodzice i ich dzieci (Tomalski 2007). Grupa porównawcza dopasowywana jest do grupy badanej według podstawowych zmiennych demograficznych: wieku rodziców i dzieci, statusu socjoekonomicznego rodziny, miejsca zamieszkania czy wykształcenia rodziców.

Kolejnym istotnym czynnikiem jest, zdaniem Fitzgerald, możliwość wystąpienia efektu społecznych oczekiwań, który polega na tym, że badane osoby odpowiadają w taki sposób, żeby zaprezentować siebie i swoje rodziny w jak najlepszym świetle (1999). Wystąpienie tego zjawiska w środowisku rodzin nienormatywnych jest dość prawdopodobne ze względu na chęć uniknięcia stygmatyzowania własnej grupy. W związku z tym istnieje ryzyko, że wyniki badań obarczone będą stronniczą autoprezentacją.

---

[5] Standard Eurobarometer 66/ Autumn 2006 – TNS Opinion&Social na: http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb66/eb66_highlights_en.pdf.; dostęp: 15.04.2012.

[6] Coraz częściej w literaturze zamiast określenia „homoseksualne" w odniesieniu do par używa się terminu „jednopłciowe", który jest szerszy znaczeniowo, gdyż oprócz gejów i lesbijek obejmuje też osoby biseksualne i transgenderowe; spotyka się też skrót „LGBT" (z ang. *Lesbians, Gays, Bisexuals, Transgenders* – lesbijki, geje, osoby biseksualne i transgenderowe).

Podsumowując, ze względu na metodologiczne problemy badań nad rodzinami jednopłciowymi, możliwość generalizowania na podstawie uzyskanych wyników jest dość ograniczona. Jako że zdecydowana większość badań realizowana była dotąd na próbie nielosowej, ich wyniki nie są istotne statystycznie i mają bardziej charakter deskryptywny i sugestywny, niż ostateczny. Jak wskazują autorzy (Fitzgerald 1999; Tomalski 2007), uzyskanie powtarzalnych rezultatów z niezależnych analiz oraz realizowanie wieloletnich badań podłużnych może być swoistym antidotum na wspomniane wyżej utrudnienia i pozwoliłoby na zgromadzenie rzetelnej wiedzy na temat populacji rodzin jednopłciowych i ich dzieci. Spośród dotychczasowych badań nad wpływem tożsamości seksualnej rodziców na rozwój psychospołeczny ich dzieci, jedynie niewielka ilość (m.in. Gartrell i in. 2011; Golombok i in. 2003, Tasker i Golombok 1997) została oparta na planie podłużnym, który pozwala obserwować tę samą grupę dzieci w różnych odstępach czasu na przestrzeni wielu lat. Mimo tych trudności metodologicznych, z pewnością nie należy rezygnować z kontynuowania badań nad rodzinami jednopłciowymi.

Kształtowanie się płci kulturowej dziecka w rodzinach jednopłciowych

Jak już zostało powiedziane wcześniej – i co jest powszechnie wiadome – adopcja i wychowywanie dzieci przez pary jednopłciowe budzi wiele kontrowersji. Nie brakuje zdecydowanych przeciwników, którzy dopatrują się w tym fakcie zamachu na tradycyjny model rodziny i niebezpieczeństwa „przekazania" następnym pokoleniom nieheteroseksualnej tożsamości, uważanej przecież za sprzeczną z ludzką naturą. Zwolennicy adopcji odpowiadają na ten zarzut argumentem, że większość osób homoseksualnych wychowywała się w rodzinach opartych na heteroseksualnym związku rodziców, a mimo to nie „przejęła" ich tożsamości.

Fakt wychowywania dzieci przez osoby nieheteroseksualne jest kontrowersyjny również ze względu na brak wiarygodnych i niepodważalnych danych, które rzetelnie objaśniałyby wpływ wychowania w nietypowej rodzinie na rozwój dziecka – mimo że istnieje spora liczba badań poświęconych dzieciom wychowywanych w takich rodzinach. Analizy te skupiają się głównie na rozwoju emocjonalnym i psychospołecznym tychże dzieci, ich identyfikacji płciowej czy skłonnościach seksualnych. Metodologia takich badań opiera się zazwyczaj na porównywaniu dzieci z rodzin jednopłciowych z grupą kontrolną, jaką stanowią dzieci wychowywane przez jednego rodzica heteroseksualnego lub pary heteroseksualne. Próby te nie są zazwyczaj odpowiednio dobierane; np. lesbijki samotnie wychowujące dzieci odnoszone są do pełnych rodzin heteroseksualnych lub nie uwzględnia się zmiennych społeczno-demograficznych.

Zdecydowana większość dostępnych badań wskazuje na to, że dzieci wychowywane przez rodziców tej samej płci nie różnią się zasadniczo od dzieci heteroseksualnych rodziców pod względem rozwoju emocjonalnego, przystosowania psychospołecznego i identyfikacji płciowej (Bos i in. 2007; Bos, Sandfort 2010; Fulcher i in. 2008, Gartrell i in. 2011; Golombok i in. 2003; Golombok, Fivush 1994; Green 1986; Greenfeld 2005; Patterson 1992, 2009; Stacey, Biblarz 2001, 2010, Sutfin i in. 2008).

Wykazaną, statystycznie istotną różnicą jest natomiast większa otwartość dzieci (zazwyczaj córek) lesbijek na możliwość wstąpienia w związek miłosny z osobą tej samej płci (Gartrell i in. 2011; Meezan, Rauch 2005; Tasker, Golombok 1997). To jednak nie musi przekładać się na wybór partnera w dorosłym życiu: relacje homoseksualne występują u córek kobiet homoseksualnych równie często, jak w grupie kontrolnej córek samotnych matek heteroseksualnych (Golombok, Badger 2009; Stacey, Biblarz 2001; Tasker, Golombok 1997).

Niejednoznaczne są natomiast wyniki badań nad płcią kulturową dzieci z rodzin jednopłciowych. W badaniach starano się zweryfikować, czy dzieci wychowujące się z rodzicami tej samej płci wykazują zachowania niezgodne ze społecznymi wzorcami płci (*gender nonconformity*)

w większym stopniu niż dzieci z rodzin heteroseksualnych, oraz co może wpływać na to, że dzieci z tych nienormatywnych modeli przejawiają zachowania zgodne bądź niezgodne ze stereotypem płci.

Problematykę tę podjął – jako jeden z pierwszych – amerykański psycholog Richard Green i jego współpracownicy (1986), którzy porównali grupę dzieci w wieku od trzech do jedenastu lat wychowywanych przez samotne lesbijki oraz grupę dzieci w analogicznym wieku wychowywanych przez heteroseksualne, samotne matki. Badanie, w którym wzięło udział pięćdziesiąt lesbijskich matek i ich pięćdziesięcioro sześcioro dzieci oraz czterdzieścioro heteroseksualnych matek wraz z czterdzieściorgiem ośmiorgiem dzieci wykazało, że istnieje istotna statystycznie różnica między obiema grupami w przypadku dziewczynek – dotyczy ona zakresu preferencji aktywności, ubrań i fantazji na temat dorosłego życia. Dziewczynki z rodzin lesbijskich częściej (w szesnastu z trzydziestu przypadków) wykazywały zachowania niezgodne ze stereotypowymi rolami płciowymi (*gender nonconformity*), np. zabawę samochodami, męskimi ubraniami czy odgrywanie typowo „męskich" zawodów (lekarza, prawnika, astronauty). Dla porównania, jedynie 20% córek heteroseksualnych matek (sześć z dwudziestu ośmiu przypadków) przejawiało podobne zachowania. Ciekawy jest natomiast brak różnic między chłopcami z obu grup, który można tłumaczyć brakiem męskich wzorców w reprezentacji ojca i większym wpływem wzorców z zewnątrz.

Dzieci te porównywane były ze sobą ze względu na podstawowe zmienne demograficzne: wiek, rasę, wykształcenie i miejsce zamieszkania matki (miasto/wieś), poziom socjoekonomiczny rodziny oraz okres separacji od ojca. Do pomiaru użyto testu badającego tożsamość płciową, postrzeganie i identyfikację ról związanych z płcią, a także relacje w grupie rówieśniczej. Co ciekawe, dzieci lesbijek nie były stygmatyzowane przez swoich rówieśników w stopniu większym, niż dzieci samotnych heteroseksualnych matek; nie miały też problemów z identyfikacją swojej tożsamości płciowej – choć takie przecież obawy często wyrażają przeciwnicy wychowywania dzieci przez osoby homoseksualne.

Do podobnych wniosków, jak te z badania Greena, doszli socjologowie Judith Stacey i Timothy Biblarz, którzy przeprowadzili dwukrotną metaanalizę badań nad rodzinami jednopłciowymi (2001, 2010). W pierwszej analizie (2001) dokonali oni przeglądu dwudziestu jeden badań zrealizowanych między 1981 a 1998 rokiem, a w drugiej (2010) trzydziestu trzech badań opublikowanych między rokiem 1993 a 2008. Były to badania porównujące rodzicielstwo jednopłciowe z rodzicielstwem heteroseksualnym, w których uwzględniono, obok rodziców heteroseksualnych i homoseksualnych, osoby samotnie wychowujące swoje dzieci – zarówno pary heteroseksualne, jak i lesbijskie oraz gejowskie (choć w analizie z 2010 tylko dwie).

Z badań Stacey i Biblarz wynikało, że chłopcy wychowywani w rodzinach jednopłciowych częściej wykraczali poza stereotypowe role płciowe lub byli pod mniejszą presją, by je wypełniać (statystyczne istotne różnice wystąpiły w analizach: Fulcher i in. 2008; Hoeffer 1981; Golombok i in. 1983; Green i in. 1986; Steckel 1987; Hotvedt i Mandel 1982), a także wykazywali mniejszą agresję czy chęć dominacji (Steckel 1987; Vanfraussen i in. 2002), jak i cechowali się bardziej egalitarnym stosunkiem do płci przeciwnej (Bos i in. 2007), niż chłopcy z rodzin heteroseksualnych. Z kolei dziewczynki wychowywane przez lesbijki wykazywały większe zainteresowanie zawodami uważanymi za typowo męskie – fantazjowały o byciu prawnikami, astronautami, inżynierami (istotne statystycznie różnice wystąpiły w badaniach: Bos i in. 2007; Hoeffer 1981; Golombok i in. 1983; Green i in. 1986; Steckel 1987; Hotvedt i Mandel 1982). Autorzy zauważyli również, że zdarzało się, iż badacze ignorowali wcześniej wyniki wskazujące na różnice dotyczące preferencji aktywności i zachowań związanych z płcią kulturową u chłopców z obu typów rodzin (np. Brewaeys i in. 1997).

Jednocześnie matki-lesbijki częściej zachęcały swoje dzieci do zabaw i aktywności niestypizowanych płciowo, a matki heteroseksualne preferowały, by dzieci wybierały aktywności „odpowiednie" dla „swojej" płci (stwierdzone statystycznie istotne różnice u: Hoeffer 1981; Green

i in. 1986; Harris, Turner 1986). Stacey i Biblarz uważają, że postawy rodziców wobec zachowań dzieci zgodnych bądź niezgodnych ze społecznymi stereotypami płci rzadko znajdowały się w kręgu zainteresowań badaczy i wymagają dalszej analizy, gdyż preferowanie przez rodziców jednych bądź drugich zachowań może mieć wpływ na kształtowanie się płci kulturowej dziecka (2001). Autorzy odnieśli się także do ograniczeń metodologicznych analizowanych badań, stwierdzając, że w większości nie były one oparte na losowych, reprezentatywnych próbach rodzin jednopłciowych, a respondentów zazwyczaj pozyskiwano metodą „kuli śnieżnej" lub z danych uzyskanych w klinikach sztucznego zapłodnienia.

Z drugiej strony, obok badań i analiz, które sugerują, że dzieci z rodzin jednopłciowych wykazują większy nonkonformizm płciowy, istnieje spora liczba analiz, które wskazują na to, że dzieci lesbijek i gejów preferują zabawki i aktywności dedykowane „własnej" płci w stopniu nieodróżniającym ich od dzieci z rodzin heteroseksualnych (Anderssen i in. 2002; Bos, Sandfort 2010; Brewaeys i in. 1997, Fulcher i in. 2008, Golombok i in. 2003, Patrerson 2000; Tasker, Golombok 1997). Trudno zweryfikować, z czego wynikają te rozbieżności w wynikach badań – czy decydujący jest tu dobór próby, nastawienie badacza lub badaczki na wykazanie określonej hipotezy badawczej, a może wpływ innych zmiennych interweniujących.

Warto zwrócić jednak uwagę na fakt, że badania rzadko interweniują w historię dziecka wychowywanego przez rodzica/rodziców nieheteroseksualnych: czy pochodzi ono z wcześniejszego związku heteroseksualnego, sztucznego zapłodnienia, czy adopcji. Prawdopodobnie większość badań dotyczących rodzin jednopłciowych zrealizowana została na populacji dzieci, które spędziły przynajmniej część swojego wczesnego dzieciństwa w rodzinach heteroseksualnych (m.in. Stacey, Biblarz 2001; Golombok, Fivush 1994; Green 1986, Hoeffer 1981; Tasker, Golombok 1997). Tylko część analiz przeprowadzona została na próbie dzieci urodzonych w wyniku sztucznego zapłodnienia lub dzieci adoptowanych, które nie miały za sobą doświadczenia życia w rodzinie heteroseksualnej (m.in. Bos, Sandfort 2010; Brewaeys i in. 1997; Chan i in. 1998; Fulcher i in. 2008, Golombok, Badger 2009; Vanfraussen i in 2002). Ignorowanie tej zmiennej przy doborze próby prawdopodobnie nie pozostaje bez znaczenia dla wyników badań, gdyż wczesne doświadczenia dzieci mogą mieć wpływ na ich późniejsze zachowania i preferencje.

Dużo mniej rozbieżne są wyniki dotyczące sposobów socjalizacji dzieci do ról płciowych. W wielu badaniach stwierdzono, że w rodzinach jednopłciowych przekazuje się mniej stereotypowe modele kobiecości i męskości oraz w mniejszym stopniu nakłania się dzieci do wypełniania kulturowo zdeterminowanych ról związanych z płcią (por. Anderssen i in. 2002; Bos, Sandfort 2010; Fulcher i in. 2008; Green i in. 1986; Hoeffer 1981; Stacey, Biblarz 2001; Sutfin i in. 2008).

Niektóre badania wykazują, że matki lesbijki mają bardziej liberalne podejście do ról płciowych, a podział obowiązków w tych rodzinach jest bardziej egalitarny ze względu na płeć (Chan i in. 1998, Fulcher i in. 2008, Patterson 2002). Należałoby w związku z tym oczekiwać, że dzieci z rodzin jednopłciowych będą mniej stypizowane pod względem płci kulturowej (*gender typicality*).

Do takich wniosków doszli amerykańscy psychologowie Erin Sutfin, Megan Fulcher, Ryan Bowles i Charlotte Patterson, badając nie tylko przekonania rodziców i dzieci, ale również najbliższe otoczenie fizyczne, w jakim wychowują się dzieci (2008). W badaniu wzięło udział stu czternastu rodziców i pięćdziesięcioro siedmioro dzieci w wieku od czterech do sześciu lat, gdzie dwadzieścia dziewięć przypadków stanowiły lesbijskie pary, a dwadzieścia osiem – pary heteroseksualne. Wszystkie dzieci urodziły się w danej rodzinie lub zostały zaadoptowane we wczesnym dzieciństwie.

Aby zbadać zależność między poglądami rodziców w kwestii ról płciowych, ich tożsamością płciową oraz stopniem stypizowania płciowego ich dzieci, użyto zestandaryzowanego kwestionariusza, a także zbadano wyposażenie i udekorowanie dziecięcych pokojów pod względem stopnia stereotypowości płciowej. Badanie wykazało, że istnieje istotna statystycznie zależność w kwestii bardziej egalitarnych poglądów matek lesbijek oraz mniej stypizowanych płciowo pokojów ich dzieci. Jednocześnie pokoje chłopców były wyposażone i udekorowane w sposób

bardziej stereotypowy, niż pokoje dziewczynek. Wykryto także zależność między tożsamością seksualną rodziców a postrzeganiem ról płciowych przez ich dzieci. Dzieci heteroseksualnych rodziców postrzegały role płciowe w sposób bardziej konserwatywny i w mniejszym stopniu były skłonne do transgresji płciowych. Jednocześnie wykazano, że bez względu na tożsamość seksualną rodziców, ich egalitarne poglądy łączyły się z mniej stereotypowym otoczeniem fizycznym dziecka i jego mniejszym stypizowaniem płciowym.

Również dzięki badaniu Megan Fulcher, Erin Sutfin i Charlotte Patterson okazało się, że to nie tożsamość seksualna rodziców, a ich podejście do związków i podział obowiązków między partnerami wykazuje silniejszą korelację z wiedzą i postawami dzieci wobec ról płciowych (2008). W analizie wzięły udział trzydzieści trzy pary lesbijskie i trzydzieści trzy pary heteroseksualne oraz sześćdziesięcioro dzieci w wieku od czterech do sześciu lat. Zastosowano próbę celową, w której rodzice zostali ujednoliceni pod względem rasy, wykształcenia i poziomu socjoekonomicznego: w większości byli biali, dobrze wykształceni i z dochodami powyżej średniej. Badanie polegało na użyciu zestandaryzowanych wskaźników (Gender Transgressions Measure i Sex-Role Learning Index), które miały zweryfikować wiedzę i poglądy dzieci na temat stereotypów płci, elastyczności względem ról płciowych, preferencji w wyborze zawodów, a także przekonań rodziców na temat stypizowanych płciowo zachowań dzieci i podziału ról w ich związku, a mianowicie, czy pracę zarobkową i opiekę nad dziećmi wykonywali wspólnie, czy oddzielnie.

Badanie wykazało, że główną zmienną wyjaśniającą nie była tożsamość seksualna rodziców, a podział ról w ich związku. Im podział ten był bardziej egalitarny (rodzice starali się po równo dzielić między sobą pracę zarobkową i obowiązki domowe), tym mniej stypizowane były ich dzieci pod względem płci kulturowej – szczególnie w kwestii preferencji przyszłego zawodu. Co ciekawe, w badaniu okazało się, że dzieci z rodzin bardziej egalitarnych w mniejszym stopniu przypisywały poszczególne aktywności czy zawody jednej z płci, co oznacza, że w mniejszym stopniu były one świadome kulturowych stereotypów płci (por. Fagot, Leinbach 1995; Lackey 1989; Lippa 2002). Transgresje ról płciowych w takich rodzinach są rzadziej postrzegane jako coś negatywnego, choć w przypadku chłopców spektrum akceptowalnych zachowań wykraczających poza role tradycyjnie przypisane mężczyznom jest węższe, niż w przypadku dziewczynek (Fulcher i in. 2008; Helwig 1998, Sutfin i in. 2008).

Wydaje się więc, że wychowywanie się w rodzinie jednopłciowej może wpływać na kształtowanie się niestypizowanej płci kulturowej i nonkonformizm płciowy, o ile towarzyszy mu egalitarne środowisko rodzinne: niestypizowany płciowo podział obowiązków, zaangażowanie w opiekę nad dziećmi przez oboje rodziców, liberalne podejście do ról płciowych czy niestereotypowe płciowo otoczenie fizyczne dziecka.

Wnioski końcowe

Czy możemy zatem stwierdzić, że tożsamość seksualna rodzica/rodziców ma wpływ na sposoby kształtowania (się) płci kulturowej dziecka? Rezultaty przytoczonych badań i metaanaliz wskazywałyby, że tak, choć ilość przeprowadzonych dotychczas badań wciąż jest zbyt mała, a większość z nich posiada metodologiczne błędy i ograniczenia, które uniemożliwiają nam generalizacje na poziomie populacji. Ponadto, większość badań dotyczy wąskiej grupy społecznej: białych, dobrze wykształconych lesbijek, mieszkających w miastach. Badania mają małe próby, które trudno uzyskać w sposób losowy tak, aby były one reprezentatywne, co może skutkować otrzymaniem obciążonej próby. Dodatkowo poleganie na ochotnikach i ich raportach może naruszać kryterium trafności wewnętrznej; istnieje także ryzyko wystąpienia efektu społecznych oczekiwań, kiedy to osoba badana odpowiada w taki sposób, żeby zaprezentować siebie, swoją rodzinę czy grupę, w jak najlepszym świetle.

Nie bez znaczenia może też być wpływ samych badaczy i badaczek, których poglądy na temat rodzicielstwa par jednopłciowych mogą sprzyjać większemu wyczuleniu na zauważenie różnic między dziećmi obu typów rodzin, lub wręcz przeciwnie – hołdowaniu zasadzie *no difference* i nie zauważaniu rozbieżności. Efekt oczekiwań interpersonalnych osoby przeprowadzającej badanie występuje szczególnie często w analizach poruszających problematykę drażliwą społecznie, a taką niewątpliwie jest rodzicielstwo wśród mniejszości seksualnych, gdzie do głosu mogą dojść silne wewnętrzne przekonania, trudne do wyeliminowania na poziomie weryfikacji hipotez badawczych.

Z pewnością potrzebne są jednak kolejne badania, które pozwolą nam lepiej zrozumieć, jak te oddziałujące na siebie czynniki sprawiają, że pojawiają się różne doświadczenia dotyczące socjalizacji w sferze płci kulturowej. Szczególnie interesujący wydaje się wpływ nastawienia rodziców na kształtowanie się płci kulturowej dziecka. Niektóre badania sugerowały, że dzieci rodziców przejawiających bardziej stereotypowe zachowania i postawy związane z płcią kulturową wykazują większe przywiązanie do tradycyjnych ról płciowych, a dzieci rodziców bardziej liberalnych i egalitarnych przejawiają zachowania mniej stereotypowe i wykazują większą elastyczność w kwestii odgrywania ról płciowych. Potwierdzenie tej hipotezy byłoby niezwykle istotne, gdyż przyznałoby socjalizacji pierwotnej decydującą rolę w kształtowaniu się płci kulturowej.

Z drugiej strony badania, które nie stwierdzają związku między egalitarnym lub tradycyjnym podejściem rodziców do ról płciowych, a (non)konformizmem płciowym ich dzieci, mogą sugerować, że wpływ socjalizacji do ról płciowych w rodzinie nie jest kluczowy. Wynikałoby z tego, że świat społeczny dziecka jest tak szeroki, że stykając się ze stereotypowymi przekazami dotyczącymi ról płciowych w szkole, mediach i grupie rówieśniczej, dziecko pomimo egalitarnej postawy rodzica/rodziców będzie przejawiało stereotypowe zachowania i postawy, a także preferowało tradycyjne wzory ról płciowych.

Podsumowując, z przeglądu zaprezentowanych badań wynika, że dzieci wychowywane przez nieheteroseksualnych rodziców nie różniły się zasadniczo od swoich rówieśników wychowujących się w typowych rodzinach pod względem psychologicznego rozwoju, rozwoju osobowości i identyfikacji płciowej. Jedyną za to różnicą, jednakże bardzo istotną, zaobserwowaną w niektórych badaniach, był większy nonkonformizm względem tradycyjnych ról płciowych u dzieci z rodzin nieheteroseksualnych. Przemiany takie wymagają większej uwagi i badań, jako że mogą one mieć pozytywny wpływ zarówno na dalszy rozwój dziecka, jak i ogólną sytuację społeczną.

Bibliografia

Abramowicz, Marta. 2010. Wprowadzenie do tematyki raportu. w: M. Zima (red.). Tęczowe rodziny w Polsce. Prawo a rodziny gejowsko-lesbijskie. Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii.

Anderssen, Norman, Chrisitine Amlie, Erling A. Ytteroy. 2002. "Outcomes for Children with Lesbian or Gay Parents: A Review of Studies from 1978 to 2000". *Scandinavian Journal of Psychology* 43, s. 335-351.

Bos, Henny, Frank van Balen, Dymphna van den Boom. 2007. "Child Adjustment and Parenting in Planned Lesbian-Parent Families". *American Journal of Orthopsychiatry* 77 (1), s. 38-48.

Bos, Henny, Theo Sandfort. 2010. "Children's Gender Identity in Lesbian and Heterosexual Two-Parent Family". *Sex Roles* 62, s. 114-126.

Bradley, Robert, Bettye Caldwell, Steven Rock, Craig Ramey. 1989. "Home Environment and Cognitive Development in the First Three Years of Life: A Collaborative Study Involving Six Sites and Three Ethnic Groups in North America". *Developmental Psychology* 25 (18), s. 217-235.

Brewaeys, Anne, Ingrid Ponjaert, Eylard V. van Hall i Susan Golombok. 1997. "Donor Insemination: Child Development and Family Functioning in Lesbian Mother Families". *Human Reproduction* 12, s. 1349-1359.

Burns, Alisa, Ross Homel. 1989. "Gender Division of Tasks by Parents and Their Children". *Psychology of Women Quarterly* 13.

Butler, Judith. 1999. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Chan, Raymond W., Risa C. Brooks, Barbara Raboy, Charlotte J. Patterson. 1998. "Division of Labor among Lesbian and Heterosexual Parents: Associations with Children's Adjustment". *Journal of Family Psychology* 12:402–19.

Epstein, Marina, Monique Ward. 2011. "Exploring Parent-Adolescent Communication about Gender: Results from Adolescent and Emerging Adult Samples". *Sex Roles*, 65, s. 108-118.

Fagot, Beverly, Richard Hagan. 1991. "Observations of Parent Reactions to Sex-Stereotyped Behaviors: Age and Sex Effects". *Child Development*, 62, s. 617-628.

Fagot, Beverly, Margaret Leinbach. 1995. "Gender Knowledge in Egalitarian and Traditional Families". *Sex Roles* 32, s. 513-526.

Fitzgerald, Bridget. 1999. "Children of Lesbian and Gay Parents: A Review of the Literature". *Marriage & Family Review* 29 (1), s. 57-75.

Fulcher, Megan, Erin Sutfin, Charlotte Patterson. 2008. "Individual Differences in Gender Development: Associations with Parental Sexual Orientation, Attitudes, and Divisions of Labor". *Sex Roles* 58, s. 330-341.

Gartrell, Nanette, Henny Bos, Naomi Goldberg. 2011. "Adolescents of the U.S. National Longitudinal Lesbian Family Study: Sexual Orientation, Sexual Behavior, and Sexual Risk Exposure". *Archives of Sexual Behavior* 40 (6), s. 1199-1209.

Golombok, Susan, Shirlene Badger. 2009. "Children Raised in Mother-Headed Families from Infancy: A Follow-up of Children of Lesbian and Single Heterosexual Mothers at Early Adulthood". *Human Reproduction* 25 (1), s. 150-157.

Golombok, Susan., Robyn Fivush. 1994. *Gender Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Golombok, Susan, Beth Perry, Amanda Burston, Clare Murray, Julie Mooney-Somers, Madleine Stevens. 2003. "Children with Lesbian Parents: A Community Study". *Development Psychology* 39, s. 20-33.

Green, Richard, Jane Mandel, Mary Hotvedt, James Gray, Laurel Smith. 1986. "Lesbian Mothers and Their Children: A Comparison with Solo Parent Heterosexual Mothers and Their Children". *Archives of Sexual Behavior* 15, s. 167-184.

Greenfeld, Dorothy. 2005. "Reproduction in Same-Sex Couples: Quality of Parenting and Child Development". *Curr Opin Obstet Gynecol* 17 (3), s. 309-12.

Harris, Mary B., Pauline H. Turner. 1986. "Gay and Lesbian Parents". *Journal of Homosexuality* 12, s. 101–113.

Helwig, Charles C. 1998. "Children's Conceptions of Fair Government and Freedom of Speech". *Child Development*, 69 s. 518-531.

Hoeffer, Beverly. 1981. "Children's Acquisition of Sex-Role Behavior in Lesbian-Mother Families". *American Journal of Orthopsychiatry* 51: 3, s. 536-544.

Hotvedt, Mary, Jane Mandel. 1982. "Children of Lesbian Mothers". w: W. Paul, J. Weinrich, J. Gonsiorek, M. Hotvedt (red.). *Homosexuality: Social, Psychological and Biological Issues*. Beverly Hills: Sage Publications.

Krzemiński, Ireneusz (red.) 2009. Naznaczeni. Mniejszości seksualne w Polsce. Raport 2008. Warszawa: Instytut Socjologii UW.

Meezan, William, Jonathan Rauch. 2005. "Gay Marriage, Same-Sex Parenting, and America's Children". *The Future of Children*. 15 (2), s. 97-115.

Lackey, Pat. 1989. "Adults' Attitudes about Assignments of Household Chores to Male and Female Children". *Sex Roles,* 20.

Lippa, Richard. 2002. *Gender, Nature and Nurture*. Mahwah: Erlbaum.

Lopéz Sanchéz, Felix. 1984. "La adquisición del rol e identidad sexual: función de la familia". *Infancia y aprendizaje* 26, s. 65-76.
Patterson, Charlotte J. 2009. "Children of Lesbian and Gay Parents: Psychology, Law, and Policy". *American Psychologist* 64, s. 727-736.
Patterson, Charlotte J., Erin Sutfin, Megan Fulcher 2004. "Division of Labor among Lesbian and Heterosexual Parenting Couples: Correlates of Specialized Versus Shared Patterns". *Journal of Adult Development* 11, s. 179-189.
Patterson, Charlotte J. 1992. "Children of Lesbian and Gay Parents". *Child Development*, 63 (5), s. 1025-1042.
Reid, Pamela, Katherine Trotter. 1993. "Children's Self-Presentations with Infants: Gender and Ethnic Comparisons". *Sex Roles*, 29.
Stacey, Judith, Timothy Biblarz. 2010. "How Does Gender of Parents Matter?" *Journal of Marriage and Family*. 72 (1), s. 3-22.
Stacey, Judith, Timothy Biblarz. 2001. "(How) Does Sexual Orientation of Parents Matter? *American Sociological Review* 65, s. 159-183.
Steckel, Alisa. 1987. "Psychological Development of Children of Lesbian Mothers". w: F. W. Bozett (red.). *Gay and Lesbian Parents*. New York: Praeger.
Sutfin, Erin, Megan Fulcher, Ryan Bowles, Charlotte Patterson. 2008. "How Lesbian and Heterosexual Parents Convey Attitudes about Gender to Their Children: The Role of Gendered Environments". *Sex Roles*, Vol." 58 (7/8), s. 501-513.
Szlendak, Tomasz. 2010. Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Śledzińska-Simon, Anna. 2010. Prawne możliwości adopcji przez pary jednopłciowe w Europie. Perspektywa polska. w: M. Zima M. (red.). Tęczowe rodziny w Polsce. Prawo a rodziny gejowsko-lesbijskie. Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii.
Tasker, Fiona, Susan Golombok. 1997. *Growing Up in a Lesbian Family*. New York: Guilford Press.
Tomalski, Przemysław. 2007. Nietypowe rodziny. O parach lesbijek i gejów oraz ich dzieciach z perspektywy teorii przywiązania. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
Vanfraussen, Katrien, Ingrid Ponjaert-Kristoffersen, Anne Brewaeys. 2002. "What Does It Mean for Youngsters to Grow Up in a Lesbian Family Created by Means of Donor Insemination?" *Journal of Reproductive and Infant Psychology*, 20(4), s. 237-252.
Witt, Susan. 1997. "Parental Influence on Children's Socialization to Gender Roles". *Adolescence*, 32 (126), s. 253-9.

Strony internetowe:

http://ec.europa.eu/public_opinion; dostęp: 15.04.2012.
http://adoption.laws.com; dostęp: 15.04.2012.
http://www.census.gov/; dostęp: 15.04.2012.

Katarzyna Banach – od 2011 roku doktorantka w Instytucie Studiów Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się badaniem „ukrytego programu" szkoły w podręcznikach szkolnych z perspektywy socjalizacji do ról płciowych. Zainteresowania naukowe: socjologia płci, *gender studies*, socjalizacja szkolna, socjologia języka, przemiany wzorów kobiecości i męskości. Absolwentka Instytutu Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego z 2008 roku.

Katarzyna Banach – since 2011 a PhD candidate at the Institute for Social Studies, University of Warsaw. She is writing her doctoral dissertation about "hidden agenda" in school textbooks from the perspective of gender socialisation. Research interests: sociology of gender, gender studies, school socialisation, sociology of language, changes to femininity and masculinity. In 2008 she graduated from the Institute of Sociology at the University of Warsaw.

Mariola Bieńko

Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Uniwersytet Warszawski

Wymiary intymności w związkach nieheteronormatywnych

Prezentowany artykuł definiuje i opisuje intymność jako społeczne zjawisko późnej nowoczesności. Jest to próba prezentacji różnych koncepcji i teorii intymności mieszczących się w publicznej i akademickiej debacie. W literaturze poświęconej tematowi intymności w wielu przypadkach z góry zakłada się, że jest ona domeną związków heteronormatywnych. Główna część artykułu poświęcona jest jakościowej analizie empirycznej doświadczania intymności w związkach nieheteronormatywnych.

Słowa kluczowe: intymność, związek, związki nieheteronormatywne, heteronormatywność

Dimensions of Intimacy in Non-Heteronormative Relationships

The aim of the article is to identify and describe the construction of intimacy as a social phenomenon in terms of advanced modernity. The paper attempts to present a variety of conceptual perspectives as well as a range of ideas about intimacies in both public and academic debates. Much of the literature on intimacy involves the taken-for-granted ideological assumption that intimacy can properly work only and exclusively in heterosexual relationships. The main part of the article focuses on the description of qualitative research into the uniqueness of the experience of intimacy in non-heteronormative relationships.

Keywords: intimacy, relationship, non-heteronormative relationships, heteronormativity

Współczesne związki intymne

Intymność stała się we współczesnej kulturze jednym z naczelnych pojęć służących tworzeniu wyobrażeń o życiu społecznym. Opierając się na bezpośrednim wyrażaniu emocji, wzajemnym zrozumieniu i seksualnej namiętności, nabiera ona właściwości uznanego ideału istotnego dla funkcjonowania bliskich relacji. Słowo „intymność" wywodzi się od łacińskiego *intimus*, co jest stopniem najwyższym od *interior* i w dosłownym tłumaczeniu znaczy „najbardziej wewnętrzny", „ściśle osobisty", „wewnętrznie głęboki", „sekretny", „tajny". Definicje słownikowe i encyklopedyczne, mające dawać konsensus stanowisk, pozwalają na wielość interpretacji. Intymność rozumiana jest jako wewnętrzna sfera osobowa, niedostępna współprzeżywaniu przez inne, nawet najbliższe osoby, ale także jako proces, w którym szukamy bliskości w związkach; cechuje ją zażyłość, familiarność, nieformalność, poufałość, bezceremonialność (Drabik, Sobol 2007: 246; Neufeldt, Guralnik 1988:707). Tego typu relacje mogą z natury rzeczy łączyć tylko nielicznych – członków bliskiej rodziny, przyjaciół, kochanków, osoby związane wspólnym przeżyciem czegoś niezwykłego (Armstrong 2003: 135; Smith 1997: 48; Starke 1998: 121-122).

Intymne są te typy stosunków społecznych, w których motywacja emocjonalna i wyrażanie uczuć są nie tylko dopuszczalne, ale i oczekiwane – jak w miłości, przyjaźni, małżeństwie, stosunkach rodzinnych, braterstwie i siostrzeństwie (Sztompka 2004: 102). Anthony Giddens podkreśla, że *(...) intymność lub jej poszukiwanie jest istotą nowoczesnych przyjaźni i trwałych więzi seksualnych* (Giddens 2001: 131), ale może być również definiowana jako sytuacja społeczna polegająca na konstruowaniu intymnych przeżyć i doświadczeń bez względu na naturę związku. Jest to osobiste doświadczanie własnych uczuć, ciała, emocji, tożsamości (Scott, Marschall 2009: 372-373). Intymność stanowi głęboki i ważny związek ze sobą i innymi:

> To, co osobiste, porusza nas głęboko, wydaje się wyłącznie do nas skierowane, jedynie nam dane, wymierzone w nas i niedostępne innym. To, co osobiste, nader często jest tym, co najważniejsze. Dla nas. Bo szczególnie wysoka wartość osobistego doświadczenia może też być argumentem wymierzonym przeciwko nam i degradującym. Mówi się: „To jest zbyt osobiste", gdy chce się powiedzieć „nieważne" albo „wstydliwe". Jakby należało się wstydzić życia. W takich momentach mamy wrażenie, że przestrzeń dzieląca intymność od powszechności nie może być pokonana (Brach-Czaina 2006: 137).

Chaos tylko powierzchownie jest zasadą organizującą intymność (Beck, Beck-Gernsheim 1995). Z reguły granice i sposób ochrony intymności wpisane są w zestaw norm wyznaczających model życia społecznego i kultury danego środowiska. Z uwagi na rodzaje intymnych interakcji, nadawane im znaczenie, wpływ wzajemnych relacji na stopień indywidualizacji jednostki – można dostrzec szczególność kodu, jaki jest tworzony w intymnym związku. Jego reguły odnoszą się do uczuć, a konkretniej do ich wyrażania, kształtowania, symulowania (Luhmann 2003: 21). Kod ten, w zależności od kapitału społecznego jednostki, różni się pod względem językowym, ale i cielesnym, gestykularnym, erotycznym. W interpretacji Lynn Jamieson, współczesne związki charakteryzuje otwieranie się na Innego i dopuszczanie Innego do dużej części siebie (niekiedy niemal do całego siebie), bez poczucia wstydliwości, zażenowania, bez tworzenia dystansującej otoczki tajemniczości. Liczy się chęć intymnej rozmowy, słuchania i rozumienia partnera interakcji (Jamieson 1998: 158).

Intymność może być duszna i przytłaczająca – i taka rzeczywiście jest – jeśli rozumiemy ją jako żądanie nieprzerwanej bliskości emocjonalnej. Christopher Lasch i Richard Sennett krytykują współczesną „ideologię intymności" za egoizm, indywidualizm i narcyzm, które niszczą obszar życia publicznego. Według Lascha (1980), w narcystycznej kulturze intymność ma zapewnić poczucie satysfakcji emocjonalnej i upragnionego bezpieczeństwa. Poszukiwania owej intymności skazane są na niepowodzenie ze względu na nieumiejętność rezygnacji z własnej autonomii, nierealne wymagania wobec ewentualnych partnerów w połączeniu z niechęcią do poświęceń i ustępstw z własnej strony. Sennett, pisząc o „tyranii intymności", wprowadził termin „wspólnoty niszczącej" (*destructive Gemeinschaft*) na określenie związku, w którym obie strony domagają się prawa do intymności. Otwartość jest połączona z oczekiwaniem odsłonięcia się partnera, a jednocześnie wzajemnej akceptacji swoich zwierzeń. Zdaniem Sennetta, na tak niepewnym i obciążającym partnerów gruncie obopólnej intymności nie można budować trwałych związków interpersonalnych: *(...) kiedy ludzie się wzajemnie przed sobą odsłaniają, pokazują wszystkie małe prywatne horrory, które przy mniej intensywnych doświadczeniach pozostają w bezpiecznym ukryciu* (Sennett 2009: 546). Wspólnota niszczy poszukujących jej partnerów przede wszystkim w wyniku kultu niepohamowanej szczerości, wyrzeczenia się prywatności własnej i nieszanowania prywatności cudzej, zwierzania się z intymnych uczuć, które powinny takimi zostać oraz domagania się od innych podobnej wylewności (Sennett 1980).

Definiowana jako więź emocjonalna na warunkach ustalonych przez równych partnerów, intymność ujawnia zupełnie inne oblicze. Możliwość intymności oznacza, według Giddensa, obietnicę „demokracji emocji" opartej na nowej, posttradycyjnej „zasadzie autonomii", która z kolei opiera się na zdolności do reprezentowania własnych interesów i możliwości rozwiązywania konfliktów na drodze dialogu. Relacja uczuciowa postrzegana jest jako „obszar subpolityki", którego „demokratyczne tendencje" wiążą się z „aktywnym zaufaniem" opartym na „refleksyjności, autonomii i dialogu" (Giddens 2009: 246). Miłość łączy niezależność od drugiego człowieka z dającym szczęście, trwałym przywiązaniem. Giddens (2006) sugeruje, że wzajemne uniezależnienie seksu i reprodukcji pomogło w przetarciu ścieżki dla „czystej relacji" (*pure relationship*) i „plastycznej seksualności" (*plastic sexuality*). Jednostki wchodzą w związek mając na uwadze to, co

każda z nich może wynieść z trwałej więzi z drugą osobą; związek trwa tylko dopóty, dopóki obie strony czerpią z niej dość satysfakcji, by chcieć ją utrzymywać (Giddens 2006: 75). Podstawą więzi intymnych jest dbałość o „jakość związku", w którym główną rolę odgrywa wzajemne odsłanianie się (Giddens 2008: 85-86). „Wspólne narracje biograficzne" stają się częścią refleksyjnych projektów tożsamościowych i są utrzymywane w takim stopniu, w jakim pasują do planów życiowych obojga partnerów (Giddens 2002: 124-135). Relacje w związku powinny być przyjemne, atrakcyjne, nastawione na zadowolenie i zaspokojenie pragnień, sprowadzonych do formatu konsumpcji miłości, przyjaźni, seksu. W przypadku rozstania, będącego konsekwencją niesatysfakcjonującego związku, oferta rynkowa jest szeroka. Doradcy prawni sugerują, jak rozwieść się tak, by proces nie trwał długo; firmy gastronomiczne oferują przyjęcia rozwodowe, by rozstać się w zgodzie i pozostawić jak najlepsze wspomnienia; psycholodzy proponują terapie mające na celu przekształcenie negatywnego doświadczenia w nowy początek.

Eva Illouz stwierdza, że psychoterapeutyczna i feministycznie zorientowana kultura amerykańska dwudziestego wieku wprowadziła terapeutyczny język do komunikacji w związkach intymnych. Jej zdaniem, pierwotnie to nie media, lecz przede wszystkim terapeuci i ich silna reprezentacja w sferze eksperckiej, wywołali wzrost egalitaryzmu poprzez racjonalizację intymnych relacji (Illouz 2007: 24-37). W większości przypadków nasze myślenie o związku kształtuje przekazany w dzieciństwie obraz romantycznego uczucia, które dzieje się samo. W baśniach kochankowie żyją długo i szczęśliwie bez jakiegokolwiek wysiłku. Otrzymując takie przekazy, wyrastamy w poczuciu, że jeśli tylko nadejdzie nasz czas, miłość spłynie na nas i pozwoli nam pokonać wszystkie przeciwności losu. Rytuały romantycznej utopii współistnieją z kreowaniem intymności jako racjonalnej, utylitarnej sfery pracy (Illouz 1997: 10-11). W nowym języku współczesnej sfery eksperckiej związki uczuciowe to praktyki samozarządzania.

Ponowoczesne skrypty nienormatywnych relacji intymnych

Obszary intymnych więzi międzyludzkich w coraz większym stopniu zaczynają być traktowane nie jako wartości autoteliczne, lecz jako wartości instrumentalne, służące autokreacji i samorozwojowi jednostki. Kobiety i mężczyźni poszukują pomysłu na siebie, indywidualnie kształtują swoje biografie. Są jednak przy tym niezmiennie zachęcani, a nawet zmuszani, jak twierdzi Ulrich Beck, aby poszukiwać szczęścia w związku partnerskim (Beck 2002: 164). Występuje tu bowiem korelacja pomiędzy indywidualizacją a potrzebą duchowej, intymnej unii z drugą osobą. We współczesnych intymnych relacjach międzyludzkich wyraźnie ujawnia się specyfika indywidualizacji; idea autentyczności zostaje silnie spleciona z wolnością samostanowienia. Opisywany przez Sennetta (2010) nowy kapitalizm wymaga raczej orientacji na zmianę niż bazowania na zdobytej wiedzy i doświadczeniach. Wymusza na jednostce mobilność i elastyczność, rezygnację ze stabilności na rzecz niezależności. Jednostka wybiera swoją prawdę, swoją moralność, swoje więzi społeczne i swoją tożsamość (Kaufmann 2004: 229), nie pozwalając autorytetom na modelowanie jej życia. Jednocześnie jednak desperacko poszukuje nowych wskazówek, by wprowadzić jakikolwiek „porządek" w tę swobodną grę w autentyczność.

Życie intymne podlega demokratyzacji, a miłość, przyjaźń i seks postrzega się jako kwestię wyboru i ciągłej kreacji (Stein 2006: 10). Małżeństwo i rodzina, dywersyfikowane strukturalnie, są obecnie refleksyjnym projektem intymności, płynnym i zmiennym w czasie. Każdego dnia jej członkowie aktywnie uczestniczą w ustalaniu definicji i granic wzajemnych relacji (Sherratt, Hughes 2004: 75). Swoista emocjonalizacja i intymizacja związków stanowi poniekąd zagrożenie dla nich jako instytucji społecznych. W polu teoretycznym społecznego konstruktywizmu rozwija się obszar analiz alternatywnych form związków negocjowanych społecznie – jednopłciowych, transgenderowych, biseksualnych, poliamorycznych, czy wreszcie aseksualnych (Hidalgo, Barber, Hunter 2009: 33-51).

Wśród ponowoczesnej wielości stanowisk, poliamoryczność (*poly*, gr. wiele; *amor*, łac. miłość) otwiera nowe przestrzenie dla erotycznych, seksualnych i relacyjnych praktyk. Poliamoryczne, romantyczne związki wielopartnerskie określa się jako nowy paradygmat intymnych związków dwudziestego pierwszego wieku. Zwolennicy tej filozofii widzą w nich wizję uzdrowienia patologicznej alienacji jednostek we współczesnym, zachodnim świecie egoizmu i konsumpcyjności (Aviram 2009: 125-148). Do głosu dochodzi również grupa określająca się mianem asów (osób aseksualnych), która zupełnie odrzuca obowiązujący dotąd imperatyw łączenia potrzeby afiliacji i bliskości intymnej z seksualnością (choć, dzięki dostępnym technologiom medycznym, już niekoniecznie z prokreacją). Część asów próbuje wejść do dyskursu publicznego z postulatem uznania ich za mniejszość społeczną i wprowadzenia kolejnej orientacji (a)seksualnej. Takie próby potęgują mozaikowość obecnej sfery relacji intymnych (Nieroba, Czerner i Szczepański 2010: 21).

Współczesne spojrzenie na intymność pozwala na wgląd w społeczną konstrukcję i organizację pokrewieństwa, gospodarstwa domowego, praktyk rodzicielskich oraz seksualnych tożsamości. Badanie związków jednopłciowych w kontekście płci, seksualności, cielesności, przyjaźni jest obecnie niezwykle interesującym polem analiz mikrosocjologii i antropologii codzienności (zob. Weeks, Heaphy et al. 2001; Stacey 2002: 395-407; Roseneil, Budgeon 2004; Pahl, Spencer 2006; Layder 2009).

Szybkość i charakter zmian społecznych zmusza jednostki do autorefleksyjności oraz wyboru, w jakich związkach intymnych chcą uczestniczyć. Teoria *queer* pozwala przemyśleć na nowo problem granic tożsamości oraz rozdźwięku między tożsamościami w przestrzeni prywatnej i publicznej. Idea nowego rodzaju obywatelstwa, a więc określenie swego miejsca w chaosie i różnorodności tożsamości erotycznych, przenosi się z marginesu opinii publicznej i znajduje w centrum uwagi wielu działaczy i działaczek, badaczy i badaczek życia społecznego. Obywatelstwo długo było osadzone w dyskursie heteronormatywnym (Richardson 1998: 83-100). Obecnie orientacja homoseksualna staje się podstawą do pozytywnego określenia „ja”[1]. Narracja tzw. „pozytywnej tożsamości gejowskiej” w obrębie *LGBT studies* ma doprowadzić do wypracowania jednego, wspólnego wszystkim lesbijkom i gejom, modelu tożsamości; chociaż, zdaniem Jacka Kochanowskiego, próba skonstruowania spójnej, jednoznacznej tożsamości homoseksualnej jest niemożliwa, ponieważ osoby homoseksualne nie stanowią żadnej zwartej grupy w rozumieniu socjologicznym, podobnie jak nie stanowią jej osoby heteroseksualne (Kochanowski, 2004a: 229, 231).

Na uwagę zasługuje koncepcja „obywatelstwa seksualnego” Jeffreya Weeksa oraz „intymnego obywatelstwa” Kena Plummera. Zaproponowane konstrukty nie są jedynie opisem sposobu identyfikacji, do której ludzie aspirują, ale także kontroli (lub nie) czyjegoś ciała, uczuć, związków w przestrzeni publicznej i sferze społecznych wyborów głównie w dziedzinie erotyki i seksu. Plummer stworzone przez siebie pojęcie „intymnego obywatelstwa” zdefiniował jako zjawisko społeczne związane z prawem do rozstrzygania i zarządzania własnym ciałem, wizerunkiem, tożsamością, uczuciami i relacjami, jak również pożądaniem, płcią i erotyzmem. Szerzej rozumiane „obywatelstwo intymne” ma być według Plummera „pojęciem uświadamiającym i pozwalającym rozpatrywać wielość publicznych dyskursów i opowieści na temat życia prywatnego” (Plummer 1995: 7). Zdaniem Weeksa, obywatelstwo seksualne, charakterystyczne dla późnego modernizmu oraz postmodernizmu, to jedna z wielu wersji samoidentyfikacji, form przynależności, możliwość określenia swego miejsca w dziedzinie „tych spraw, które są związane z naszymi najbardziej intymnymi pragnieniami, przyjemnościami i sposobami bycia w świecie” (Weeks 1998: 121). Nurt ten odrzuca myślenie o związku jako przestrzeni autonomicznej, prywatnej, odrębnej od sfery publicznej.

[1] Przykładem tego procesu w Polsce są ukazujące się oficjalnie homobiografie, „odczarowujące” nieopisywaną dotychczas oficjalnie orientację seksualną znanych twórców literatury i sztuki (Por. Tomasik 2008; Tomasik 2012).

Obywatel seksualny (obywatelka seksualna) jest więc swego rodzaju hybrydą naruszającą podział na publiczne i prywatne, przekracza on (ona) granicę sfery prywatnej i wkracza do publicznej, jednak celem tego działania paradoksalnie jest ochrona życia prywatnego i prywatnych wyborów w społeczeństwie. Formy wyrazu seksualnej przynależności to nie tylko parady, demonstracje, grupy wsparcia, niosące poczucie obywatelstwa poprzez żądania równego traktowania przez prawo w kwestiach zatrudnienia, małżeństwa czy rodzicielstwa. To także styl życia, wyrażający się w różnych formach nienormatywnych związków intymnych, które przekroczyły granicę w wymiarze obywatelstwa. Tym samym granica zakresu obywatelstwa uległa transformacji. Wybór drogi polegającej na budowaniu tożsamości nienormatywnej wiąże się z burzeniem normatywnego ładu wpajanego przez kulturę i jest równoznaczny z zaakceptowaniem nieposiadania płci, żadnej z nich nie można bowiem wówczas realizować konsekwentnie ani zgodnie z normą (Kochanowski 2004b).

W intymnym świecie związków nieheteronormatywnych. Refleksje badawcze

1. Kilka uwag metodologicznych

Artykuł oparty jest na wynikach badań, będących częścią szerszej analizy empirycznej na temat intymności. Badania, które zostały przeprowadzone w Warszawie w okresie od 2003 do 2011 roku, objęły w sumie tysiąc trzynaście osób. Generalnym założeniem było uzyskanie zróżnicowanego materiału analitycznego w obszarze zdefiniowania pojęcia intymności doświadczanej w związkach osób dorosłych obojga płci. Pierwszy etap badań, polegający na gromadzeniu definicji intymności, miał cel opisowo-poznawczy; ukierunkowany był na określenie pojęcia intymności w opiniach badanych. Drugi etap, polegający na przeprowadzeniu pogłębionych wywiadów indywidualnych, miał cel interpretacyjno-wyjaśniający; różnicował elementy konstytuujące intymność w związku. Trzeci etap badań, realizowany przy użyciu zogniskowanych wywiadów grupowych FGI (Focus Group Interview), miał na celu uzupełnienie i rozszerzenie wniosków z analizy definicji oraz z wywiadów indywidualnych na temat obszarów granicznych relacji intymnych. Wybór jakościowych technik badawczych wynikał z chęci uchwycenia sposobów przeżywania intymności, przekazanych z własnej perspektywy i własnym językiem badanych. Najodpowiedniejszym sposobem doboru próby badawczej okazała się „strategia kuli śnieżnej" ze względu na specyfikę tematu badań. Bardzo trudne było dotarcie do respondentów, którzy chcieliby wziąć udział w rozmowach na temat intymności. W każdym z etapów liczba osób, które odmówiły udziału w badaniach, równoważyła lub przekraczała liczbę osób, z którymi ostatecznie przeprowadziłam rozmowy. Przed przystąpieniem do każdego etapu badań szukałam więc kontaktu z potencjalnymi rozmówcami za pośrednictwem informatorów, którymi najczęściej stawały się już zbadane osoby z etapu poprzedniego. Znając problematykę badania, pośredniczyły one w nawiązaniu kontaktu z osobami chcącymi wziąć udział w wywiadzie indywidualnym lub grupowym. Istotne kryterium stanowiło to, czy uczestnik lub uczestniczka badań przeżywał/a dane zjawisko (wszyscy badani deklarowali, że są obecnie w związkach o charakterze intymnym), czy jest zainteresowany rozumieniem jego sensu oraz czy zechce uczestniczyć w badaniu.

Spośród całej populacji badawczej liczącej tysiąc trzynaście osób: sześćset dziewięćdziesiąt cztery kobiety i trzystu dziewiętnastu mężczyzn w wieku od dziewiętnastu do osiemdziesięciu sześciu lat, na użytek obecnej analizy wyodrębniłam wypowiedzi pięćdziesięciu osób pozostających w związkach jednopłciowych (dwadzieścia trzy kobiety i dwudziestu pięciu mężczyzn o orientacji homoseksualnej oraz dwóch mężczyzn określających się jako biseksualnych), które wzięły udział w trzech kolejnych etapach badań. Trzynaście kobiet i dwunastu mężczyzn udzieliło odpowiedzi na pytanie „Co to jest intymność?"; sześć kobiet i ośmiu mężczyzn wzięło udział w pogłębionych wywiadach indywidualnych; cztery kobiety i siedmiu mężczyzn wzięło udział w wywiadach grupowych. Badane kobiety były w wieku od dwudziestu do czterdziestu ośmiu lat, mężczyźni –

w wieku od dwudziestu do czterdziestu sześciu lat, wszyscy badani mieszkali w Warszawie, posiadali średnie lub wyższe wykształcenie, studiowali lub pracowali zawodowo.

W kodzie każdej z osób badanych znajduje się określenie płci, wieku i techniki badawczej: płeć/wiek/rodzaj techniki, gdzie: K – kobieta; M - mężczyzna; d - podanie pojedynczej definicji; w – wywiad indywidualny; f - fokus (wywiad grupowy). Ze względu na obszerność uzyskanych wyników badań, w artykule przedstawione zostaną jedynie wybrane, podstawowe bloki tematyczne wyodrębnione w wypowiedziach badanych kobiet i mężczyzn.

2. Podstawowe wymiary definicyjne intymności

Pierwsza faza badań ograniczała się do wstępnej inwentaryzacji definicji i zakresu interpretacji zjawiska intymności. Zebrane materiały stały się dokumentacją obszaru skojarzeń związanych z intymnością. Na podstawie analizy odpowiedzi badanych kobiet i mężczyzn, zawierających definicje sfery intymności w ich życiu, wyodrębniłam pięć głównych bloków tematycznych. Ich kolejność odpowiada częstości deklarowania danej kategorii definicyjnej przez badanych.

Bliskość

Intymność, w interpretacji badanych osób o orientacji homoseksualnej, głównie kobiet, to przede wszystkim sfera emocji: *Dwie osoby, które łączy intymna więź muszą się choć trochę kochać* (K/30/d); *Intymność to uwikłanie w czyjeś szczęście i nieszczęście, emocje dobre i złe* (K/41/d); *Intymność to gra emocjami* (K/31/d).

Bliskość w związkach jednopłciowych, zdaniem badanych, jest podstawową cechą relacji intymnej: *Intymność to możliwość chodzenia z nieogolonymi nogami i niewstydzenia się tego, bo jesteśmy tak blisko siebie, coraz bliżej.* (…) *Coś, co jest między ludźmi, zarówno kiedy jedzą śniadanie, jak i w czasie seksu. Jest poczuciem bliskości, głębokiej więzi emocjonalnej* (K/24/d); *Intymność jest kluczem do świata drugiego człowieka, to „dostukanie się" do samego wnętrza drugiego człowieka* (M/23/d); *Intymność kojarzy mi się z miłością, byciem we dwie, przyćmionym światłem, czerwonym winem* (K/31/d); *To bycie z drugim człowiekiem tuż obok, na wyciągnięcie ręki. Czujemy bliskość, która nam nie zagraża, a ta bliskość jest pełna uczuć. Intymność to rozpakowywanie się i siebie wzajemne* (K/38/d); *To chwile bliskości, nie ma rzeczy, których nie można dotknąć, zobaczyć, powąchać* (M/20/d).

Konsekwencją bliskości w związkach jednopłciowych jest, według badanych, budowanie wspólnoty doświadczeń i doznań: *Intymnie jest wtedy, gdy siedzimy blisko siebie i czytamy książki, albo kiedy leżąc koło siebie, czujemy rytm naszych serc, tworzymy wspólnotę* (K/36/d); *To wspólnota doświadczeń. Jeżeli więcej nas łączy niż dzieli, jeżeli myślimy „my"* (K/30/d); *Intymność to wspólny adres (K/40/d);* (…) *to wspólne jedzenie szpinaku i brukselki* (K/21/d); *Intymność mieści się w moim świecie domowym w gotowaniu i podawaniu zupy mojej miłości. To jest taka udomowiona, spełniona, rytualna intymność – zespół prostych, podstawowych słów, gestów, znaków, symboli, zrozumiałych tylko dla nas* (K/38/d); *Intymność to wspólne oglądanie świata* (K/40/d). Mężczyźni o orientacji homoseksualnej podkreślali wszechogarniający i ekskluzywny charakter intymnej wspólnotowości w związku: *Intymność, to bliskość, duchowość na różnych poziomach, to porozumienie bez słów. W udanym związku intymność nie ma granic* (M/40/d); *Wszystko chcę z nim dzielić, chcę z nim poznawać nowe miejsca, jeść nowe potrawy…* (M/22/d); *Intymność to dotrzeć do siebie całkowicie* (M/36/d); *Tworzymy jedną drużynę – gramy po tej samej stronie, nie ma opcji, żeby ktoś jeszcze to rozumiał i czuł tak samo jak my* (M/39/d); *Intymność to wspólny, własny język, nieznany nikomu innemu, on zbliża partnerów i pozwala budować własny świat, do którego nikt inny nie ma wstępu* (M/25/d).

W związkach heteroseksualnych zarówno mężczyźni, jak i kobiety podkreślali te same elementy bliskości, jakie pojawiły się w charakterystyce związków homoseksualnych: *Intymność to pragnienie obecności* (M/47/d); *Odpowiednikiem intymności jest bliskość. Kiedy rozmawiam z kimś*

o swoich przeżyciach, kiedy mogę go dotknąć, przytulić się, kiedy skraca się dystans między dwoma osobami (K/24/d); *Mamy wspólne wspomnienia i dążenia. To cudne mieć koło siebie mężczyznę, który rozumie cię w pół słowa, być koło niego, móc się przytulić i razem pomilczeć* (K/40/d); *Intymna bliskość ludzi wiąże się z tym, że troszczą się o siebie na tyle, aby chronić się nawzajem w świecie obcych* (M/43/d).

Zmysłowość

W emocjonalnym aspekcie intymności ważna jest czułość i zmysłowość, podkreślana szczególnie wyraźnie przez homoseksualne kobiety: *Żeby mogła zaistnieć intymność, na początku musi być symfonia zmysłów.* (K/30/d); (...) *to czułość, namiętność, zapach włosów, ciała* (M/36/d); *Intymność to wspólne doprawianie potraw, ich smakowanie. Dla mnie wspólne gotowanie jest najbardziej intymną przyjemnością w życiu. Prawie tak samo fajny jest tylko seks* (K/26/d); *Intymność to mówiąc krótko: miękkość jej ciała, poznawanie świata przez zmysły: dotykanie, wąchanie, smakowanie, rozkosz i umiejętność jej doznawania* (K/31/d); *To zapach jej ciała, jego kształt...* (K/27/d); *Intymność to smakowanie uczucia. Partnerka musi mi smakować, musimy sobie smakować nawzajem* (K/40/d).

W wypowiedziach homoseksualnych mężczyzn najczęściej pojawiało się skojarzenie ze sferą seksualno-erotyczną; bez względu na wiek, głównym elementem definicji intymności jest pożądanie, instynkt, popęd, cielesność: *Intymność to seks* (M/40/d); *W intymności ważne są namiętność, seks, tajemnica, niespodzianka, dreszcz emocji, ekscytacji* (M/36/d); *Intymne są westchnienia, seksualne jęki, krzyki, szepty* (M/22/d); (...) *to paroksyzm pożądania* (M/27/d); *Intymność to pulsowanie namiętności, to ciągłe pożądanie* (M/30/d).

Podobnie dla heteroseksualnych mężczyzn seks ma znaczenie bardziej biologiczne, służy głównie rozładowaniu napięcia, jest wyrazem potwierdzenia swej męskości: *To przepływ energii seksualnej i zapach feromonów* (M/21/d); *Przykro mi, nie będę zbyt finezyjny, ale intymność kojarzy mi się jedynie z genitaliami – miejscami intymnymi i całą akcją wokół nich, rozumiesz, co mam na myśli? Seks w czystej postaci i formie* (M/28/d).

W deklaracjach heteroseksualnych kobiet w większości przypadków seks służy wyrażaniu miłości, bliskości, ma charakter więziotwórczy: *Intymność to szept, dotyk, drżenie* (K/22/d); *Intymność to nie gimnastyka czy mechanika w łóżku, to próba bycia razem, budowania więzi nie tylko fizycznej* (K/34/d).

Otwartość i szczerość

Intymność to, w ujęciu osób o orientacji homoseksualnej, wzajemne dzielenie się myślami, uczuciami, przeżyciami, to wymiana osobistych informacji, jawność myśli i uczuć, otwartość: *Dzięki otwartości tworzymy bliski i emocjonalnie zdrowy związek z drugą osobą.* (...) *Intymność pozwala być naprawdę szczerym, prawdziwym i autentycznym w swoich reakcjach, w słowach i zachowaniach. Znaczy to otworzyć siebie, ujawnić swoje wnętrze, mimo ryzyka odrzucenia* (K/26/d); *Chcąc budować intymność, trzeba nauczyć się jasno i wyraźnie ujawniać swoje myśli, marzenia, poglądy, reagować autentycznie, spontanicznie, bez próby bycia kimś innym, niż się jest* (M/31/d); *Intymność polega na tym, że potrafimy wobec ważnej dla nas osoby ujawnić to, co czujemy, i to, co naprawdę myślimy* (K/36/d); (...) *to możliwość opowiedzenia o swoich przeżyciach, uczuciach, doznaniach i pewność, że jeśli nawet partner tego do końca nie rozumie czy myśli na ten temat inaczej, to zaakceptuje tę moją historię* (M/40/d).

Podobnie w związkach heteroseksualnych intymność wyraża się w uznaniu odmienności partnera i związanej z tym potrzeby zrozumienia go. W cierpliwej chęci wniknięcia w jego świat: *Uwielbiam dzielić się z drugim człowiekiem wszystkim, co czuję, co przeżywam, dzielić się codziennymi odkryciami. (...) Ktoś mnie „odczuwa", mogę bez oporów mówić o sobie wszystko* (K/25/d); *Chcąc budować intymność, trzeba nauczyć się jasno i wyraźnie ujawniać swoje myśli,*

marzenia, poglądy, reagować autentycznie, spontanicznie, bez próby bycia kimś innym, niż się jest (M/31/d); (…) *to odkrycie, kim jesteś i odkrycie, kim jest ta druga osoba w całości, nie tylko w tych akceptowanych społecznie częściach siebie. Wtedy jest szansa, że coś z tego związku wyjdzie* (K/40/d).

Cielesność

Dla mężczyzn o orientacji homoseksualnej intymność ściśle wiąże się z cielesnością: *Intymność to otwieranie i zamykanie granic własnego ciała* (M/26/d); *Nikt nie zna mojego ciała lepiej niż on, to intymne uczucie* (M/22/d). Ważną rolę odgrywa w bezpośrednim kontakcie fizycznym dotyk: *Dotyk jest podstawą bliskości i intymności* (M/25/d). Badani wspominają o nagości w kontekście intymnej więzi: (…) *W intymnym świecie nie ma miejsca na gry, manipulacje czy maski. Jesteśmy całkiem nadzy* (M/34/d); (…) *to brak wstydu przed własną i jego nagością* (M/40/d). W interpretacji homoseksualnych kobiet intymność osłabia, zaciera granice cielesnej odrębności: *Intymność to uwolnienie od cielesności w relacji z drugą osobą* (K/31/d); (…) *intymność sprawia, że mamy taką „cienką skórkę", lepiej się „czujemy"* (K/27/d); *Nie powinniśmy w ogóle czuć się nadzy, to przecież naturalny stan w momencie intymnym, ubranie utrudnia, hamuje intymność taką prawdziwą, do końca* (…) (K/20/d).

Zarówno dla mężczyzn, jak i dla kobiet heteroseksualnych intymność to (…) *przestrzeń dotyku i bliskości cielesnej* (M/30/d); *Intymność jest namacalna. Dotyk, podobnie jak dźwięk, ma wymiar erotyczny* (K/46/d); *Intymność odczuwamy przez skórę, wszyscy potrzebujemy czułego, opiekuńczego dotyku tych, których kochamy* (K/74/d).

Prywatność

Intymność wpisana została przez badanych w strefę tego, co prywatne, skrywane przed innymi, związane ze światem najgłębszych jednostkowych przeżyć oraz doznań: *Intymność to pewna sfera zamknięta dla większego grona, dotyczy ona tylko mnie i ewentualnie mojej partnerki, nikt inny nie ma do niej dostępu* (K/23/d); *Intymność jest dla mnie czymś, o czym nie potrafię mówić z obcymi osobami, bo to sfera uczuć i przeżyć zarezerwowana wyłącznie dla mnie i mojej dziewczyny* (K/36/d); *Intymność, czyli o pewnych sprawach z życia osobistego, prywatnego nie mówi się wszystkim dookoła. Zatrzymuje się je dla siebie. Nie będę wykrzykiwała nikomu, w jakiej pozycji sypiam z kimś, co robię w łóżku, itd. Bo to, że otwarcie mówię, że jestem w związku, to chyba nic złego?* (K/39/d); *Tego słowa najczęściej używam, kiedy chcę określić bliskość między mną a moim partnerem. To taki nasz obszar, do którego nikt nie ma wstępu* (M/26/d).

Prywatność jest również wartością związków heteroseksualnych: *Intymność to sfera zarezerwowana tylko dla nas dwojga, coś, co jest na wyłączność, nikt z zewnątrz nie ma do tego dostępu* (M/67/d); *Jest granica między tym co nasze wspólne i resztą świata* (K/37/d); *Intymność to sprawa dla dwojga. W pojedynkę nie czerpiemy z życia tyle, co we dwoje. Mamy swoją wspólną orbitę i to jest ta intymność* (M/38/d); *Intymność to wszystkie zachowania łączące parę, bo zastrzeżone dla niej* (K/53/d); *Intymność to synteza dwojga* (M/68/d).

3. Wizja granic intymności w związku

Materiał empiryczny zebrany na podstawie rozmów z badanymi kobietami i mężczyznami pozwolił na rozszerzenie różnych aspektów intymności, zasygnalizowanych w zebranych wcześniej definicjach. Analiza wywiadów indywidualnych i grupowych pozwoliła na wyodrębnienie kilku istotnych obszarów tematycznych badanego zjawiska.

Najbardziej dyskusyjnym wątkiem wywiadów indywidualnych i grupowych była granica intymności, cienka linia pomiędzy tym, co w związku wypada mówić i robić, a tym, co jest tylko nasze, indywidualne. Badane osoby o orientacji homoseksualnej porównują intymność do sytuacji przekraczania osobistej granicy zarówno siebie, jak i partnera: *(…) to jest coś w rodzaju przenikania na drugą stronę lustra* (M/37/w); *Bliskość chroni nas przed samotnością, a dystans przed nadmiernym*

zespoleniem. (…) *„Wtopieni w kogoś" nie musimy przejmować się własną niedoskonałością. Przeglądamy się w kimś jak w lustrze* (K/25/w).

Ta transgresyjna właściwość relacji intymnej niepokoi głównie homoseksualnych mężczyzn. Są oni zwolennikami zachowania granic w związku: *Intymność nie polega na „zlaniu się" z drugą osobą, ale na poznaniu jej i otwarciu się przed nią* (M/32/w). O to, czy granice prywatności staną się podziałami utrudniającymi raczej niż ułatwiającymi komunikację, decyduje wypracowana w związku równowaga między otwartością na partnera, obawą przed zranieniem a zaufaniem. Mężczyźni homoseksualni twierdzą, że znaczenie intymności to zdrowa równowaga między zbyt małą i zbyt dużą otwartością w bliskich relacjach: *Intymność to bycie blisko ale na bezpieczną odległość* (M/30/w). Według heteroseksualnych mężczyzn, brak granic może osłabiać tożsamość. W intymnym związku, zwłaszcza świeżo zawartym, problemem jest wytyczenie granic fizycznych i emocjonalnych: *Za duża gotowość do bliskości bez granic wzbudza nieufność, że szybko zostanę zjedzony* (M/44/w); *Intymność to mieszkanie w drugim człowieku, ale konieczne jest zbudowanie ścian, pewnych granic ciała i psychiki. Bez tego nie wchodzę w żaden układ z żadną kobietą* (M/39/w). Pytanie, które nurtuje badane osoby dotyczy tego, czy *granice w związku są zbyt szczelne i zamknięte, albo odwrotnie, czy nie są zbyt dziurawe. A może nie masz ich w ogóle i pozwalasz, by twoja tożsamość „zlała się" z tożsamością partnera?* (M/40/w); *Sztuką jest być w związku blisko, ale zarazem dać sobie margines wolności* (M/28/w); *Intymność to również czasami danie sobie i jemu miejsca, czasu i prawa do samotności w związku* (M/32/w); *Nadmiar bliskości zawęża horyzonty związku. Intymność nie powinna oznaczać, że jesteśmy tak blisko, że nie możemy oddychać. Bycie razem ma rozwijać, popychać do przodu, a nie ograniczać – to wtedy nie jest intymność, to jest jej zaprzeczenie* (M/37/w); *Trzeba uważać, żeby intymność nie stała się „roztopieniem" w związku, w partnerze, to musi być pewna kontrolowana odrębność* (M/32/w). Mężczyźni heteroseksualni potwierdzają ten punkt widzenia: *Intymność pozwala głęboko oddychać w związku, a nie dusić się w nim, zakładając jakieś koszmarne maski* (M/42/w).

Kobiety homoseksualne w respektowaniu granic osobistych widzą szansę na rozwój związku: *Intymność to coś w rodzaju uczciwości emocjonalnej. Każdy ma delikatne obszary, które wymagają ochrony. Intymność to właśnie znajomość tych obszarów u drugiej osoby i nienaruszanie ich* (K/42/w); *Pokazywanie siebie w związku i odkrywanie wybranki to intymność, która sprawia, że związek się rozwija, to szanowanie różnic* (K/45/w).

Homoseksualni mężczyźni częściej szukają dla siebie wolności; własnego, niezależnego terytorium: *Intymność w związku to takie terytorium wewnętrzne dla każdego* (M/40/w). W jednym z fokusów wywiązała się dyskusja na temat granic wolności w intymnych związkach:

- Intymność to wolność – nie ma blokady, skrępowania, wstydu, to uczucie idealnej, pełnej wolności, i właśnie w związku! (M/30/f).

- No nie! Intymność nie oznacza wolności. Wolność jest czymś całkowicie osobistym. Wolności z nikim nie dzielisz, masz ją całą dla siebie, a intymność to dzielenie się (M/46/f)

- Tak, on ma rację, intymność wyraża się w dzieleniu z drugą osobą kompleksami, porażkami, obawami. Intymność to współdziałanie, zaprzeczenie rywalizacji (M/30/f).

- Prawdziwa intymność, (…) *podobnie jak prawdziwa miłość, polega na chęci absolutnej jedności, zjednoczenia wręcz kosmicznego, co z drugiej strony rodzi obawę o krańcowe wyrzeczenie się siebie, oddanie się w całości. Ale to się nigdy nie zdarza w życiu. To jakiś mit, absolut* (M/23/f).

Kobiety homoseksualne częściej podkreślają konieczność usuwania wszelkich granic, *wzajemnego przenikania się w związku, oddania się sobie* (K/45/w): *Intymność charakteryzuje się brakiem granic* (K/29/w). *Intymność to bycie blisko kogoś, bycie w tym kimś, w jego świecie, a nawet bycie światem kogoś drugiego* (K/31/w). Kobiety heteroseksualne są również zwolenniczkami „bezgranicznej bliskości" w związku: *Intymność to odczuwanie wewnętrzne partnera, zacieranie granicy między sobą a drugim człowiekiem* (K/25/w); *W intymności ryzykujesz usunięcie wszelkich granic, odkrycie się (…) i oczekujesz tego samego od drugiej strony* (K/38/w).

Kobiety twierdzą jednocześnie, że w związku potrzebna jest *odrobina oddechu*: *Intymność nie powinna być ograniczeniem mojej przestrzeni. Bycie w związku nie może być zmuszaniem się do ciągłego przebywania razem. Intymność to dla mnie także wolność oprócz bliskości, otwartości, nagości fizycznej i psychicznej* (K/29/w).

Granicą intymności jest dla kobiet o orientacji homoseksualnej sfera fizjologicznej cielesności, często w wypowiedziach kobiet związana z uczuciem wstydu:

- *Dla mnie fizjologia kobiety jest tabu, wiąże się ze sferą bardzo intymną. Mam na myśli miesiączkę. To dla mnie doświadczenie zawstydzające, chociaż jestem ze swoją obecną dziewczyną już dwanaście miesięcy* (K/30/f).

- *Dobrze, że o tym mówisz, menstruacja to mega intymna sfera w naszym związku – zakamuflowana, skrywana, wstydliwa, o tym nie rozmawiamy* (K/21/f).

- *Dla mnie problemem jest masturbacja, wstydzę się z Gosią o tym mówić* (K/36/f).

Zawstydzenie sferą fizyczności w związku deklarują również kobiety o orientacji heteroseksualnej: *Intymność polega na wdychaniu co rano cudzego zapachu z ust, to dla mnie jest cały czas krepujące i wstydliwe* (K/48/f); *Za żadne skarby nie poprosiłabym go, żeby poszedł do apteki kupić mi podpaski* (K/26/f); *Chociaż jesteśmy małżeństwem dziesięć lat, zamykam drzwi do łazienki, wstydzę się odgłosów, które pochodzą z wnętrza mojego ciała* (...) (K/39/w).

Sfera fizjologii pojawia się również w wypowiedziach mężczyzn: *Intymny jest ślad nasienia na prześcieradle, łez, potu* (M/40/w); *To dzielenie się własnymi zapachami, tymi z kibla też* (M/28/w). Mężczyźni wspominają o sytuacjach granicznych, związanych ze wstydem: *Zawstydza mnie, a nie podnieca bardzo namiętne całowanie się w miejscu publicznym, gdzieś w knajpie, na ulicy, nawet u znajomych* (M/27/w); *Wstydzę się oglądania z nim pornografii* (M/32/w). Mężczyźni heteroseksualni stosunkowo często wspominali o porodzie jako sytuacji granicznej w związku: *Żałuję, że dałem się w to wciągnąć. Przekroczyłem barierę intymności, której nie należy naruszać nawet w małżeństwie. Oglądanie porodu to rodzaj nowej pornografii!* (M/31/f).

Wśród badanych osób o orientacji homoseksualnej, kobiety w porównaniu z mężczyznami częściej w kontekście intymności mówią o sekretach, tajemnicach, które dzielą z partnerką, a są wstydliwie ukrywane przed innymi: *Intymność to posiadanie tajemnic, wspólne sekrety* (K/45/w); *Większość rzeczy, które są tabu, są zarazem sprawą intymną człowieka – na przykład śmierć, choroba, ból, cierpienie, jakieś skrajne sytuacje, na przykład aborcja to sprawy zarezerwowane na pogaduchy tylko z Izą* (K/33/w); *Intymność jest dla mnie czymś, o czym nie potrafię mówić z obcymi osobami, bo to sfera tabu: uczuć i przeżyć wyłącznie dla mnie i mojej dziewczyny* (K/25/w). Kobiety heteroseksualne dzielą tajemnice w związku z partnerem równie często jak sekrety w związku z przyjaciółką: *Są rzeczy, o których nigdy nie powiem chłopakowi, a przyjaciółce – owszem* (K/21/w); *Mój chłopak jest zazdrosny o nasze wspólne sekrety z przyjaciółką. To niby nic szczególnego, ale zrozumie to tylko kobieta – kłopoty z wagą, hormony, przegląd głodówek i diet, poprzedni faceci, itd.* (K/27/w); *Pewne tematy omawiam tylko z chłopakiem, to są nasze intymne sprawy, o których nikomu nie powiem, nawet rodzicom* (K/31/w).

4. Feminizacja i maskulinizacja seksualnej sfery intymności

Mężczyźni homoseksualni wskazywali przede wszystkim na popędowy, fizyczny aspekt intymności: *W intymności spotykają się seks, erotyzm, czysta fizyczna przyjemność, spełnienie* (M/40/w); (...) *Cielesna intensywność podniecenia seksualnego i satysfakcji, siła popędu. Intymność to ciągłe pożądanie* (M/32/w); *Podstawą intymności jest wzajemne przyciąganie fizyczne* (M/30/w); *Rozkosz fizyczna, te wszystkie orgazmy, spazmy, szaleństwo pożądania* (M/28/w); *To rewelka! Seksualna eksplozja wynosi nas na orbitę* (M/22/w). Nieco rzadziej pojawiały się odmienne wypowiedzi: *Intymność to nie spazm rozkoszy, to setki, tysiące drobnych wydarzeń, scen we dwoje*

(M/37/w); *W sumie to, czego szukamy, jest doświadczeniem intymności, czymś więcej niż tylko zmniejszeniem seksualnego napięcia* (M/44/w).

Kobiety o orientacji homoseksualnej z kolei częściej podkreślają zmysłową i emocjonalną stronę seksualnej więzi: *Intymność to nie tylko seks, albo seks, ale na ostatnim miejscu. Intymność nie polega na zaspokojeniu seksualnym, ale na bliskości* (K/33/w); *Ludziom wydaje się często, że intymność to nieprzerwany seks, sama tak kiedyś myślałam, ale to nie tak. Relacja nie musi być rozgrzana do czerwoności, żeby była intymna. To czasami cicha, jak najcichsza rozmowa, czuły dotyk, szept* (K/42/w); (…) *to improwizacja spojrzeń, dotknięć, subtelności*, erotyczne *napięcie* (K/31/w); *Łóżkowe ekscesy nie wystarczą, żeby przeżywać intymność, trzeba zgromadzić przez godziny, dni, miesiące, lata wspólny kapitał intymności budowany żmudnie i cierpliwie* (K/48/f); *Intymność jest wtedy, gdy ludzi cieszy to, że robią coś razem, niekoniecznie chodzi tu o seks* (K/25/w).

W fokusach z udziałem mężczyzn homoseksualnych pojawiły się stereotypowe wypowiedzi:

- Jeden z najbardziej rozpowszechnionych mitów głosi, że seks jest intymny i że szczerze trzeba o tym ze sobą rozmawiać. To bzdura, którą powtarzają kobiety. Czysty seks bez dodatków zapewnia 100% intymności (M/23/f).

- Coś w tym jest. Dla dużej części z nas to filozofia find, fuck, forget (M/30/f).

Stereotypowy punkt widzenia na temat seksu widoczny jest również w wypowiedziach mężczyzn o orientacji heteroseksualnej:

- Intymność to dokonywanie cudów w łóżku (M/46/f).

- No, najbardziej intymny moment w seksie jest tuż po. To zawieszenie w próżni może obserwować wybrana przez mężczyznę kobieta (M/31/f).

W fokusie, w którym uczestniczyły kobiety homoseksualne, intymność zawiera większy ładunek erotyki. W rozmowie kobiet wyraźniej niż w rozmowie mężczyzn zaznaczają się wypowiedzi deprecjonujące stanowisko odmiennej płci:

- Myślę, że kobiety zrezygnowałyby w większości z „aktu" na rzecz czułości (K/21/f).

- Pewnie… Nasze życie erotyczne ma pewną swoistą psychologiczną delikatność. Jest to obszar, który spostrzegamy jako jeden z najbardziej osobistych, w którym jesteśmy szczególnie podatne na zranienie. (…) W relacji seksualnej jesteśmy odsłonięte psychicznie i fizycznie, wobec tego pragniemy prawdziwej intymności, miłości, czułości, akceptacji (K/48/f).

- Nie to co mężczyźni, oni spokojnie mogą sobie to darować (K/30/f).

- W intymnych kontaktach ważne jest zaufanie, spontaniczność, rezygnacja z odgrywania ról i mówienie o tym, co naprawdę przeżywamy, a nie czerwone majtki, jak u facetów (K/36/f).

- Mężczyźni zakochują się, żeby się kochać, a kobiety, żeby kochać i to jest prawdziwa intymność, u nich chodzi o czysty, fizjologiczny seks (K/48f).

- Tak! Panowie są urodzonymi pornografami – podnieca ich obraz (K/30/f).

- Seks bez tego czegoś, bez uczucia staje się zwierzęcy, niepełny, właściwie niewymagający odpowiedzi drugiej osoby (K/36/f).

Narracje kobiet o orientacji heteroseksualnej zbudowane są w opozycji do „męskiego punktu widzenia":

- Mężczyźni pragną od swoich partnerek jedynie trzech rzeczy: żeby były chętne, zadowolone oraz wdzięczne (K/42/f).

- Przeczytałam w Cosmo, że mężczyzna to najdoskonalsza maszynka do produkcji rozkoszy… tak, ale myślę, że nie intymności (K/23/f).

- Nie oszukujmy się, mężczyznom tylko jedno w głowie (K/59/f).

5. Blaski i cienie relacji intymnych

Zarówno homoseksualne kobiety, jak i mężczyźni, postrzegają intymne relacje jako oazę szczęśliwości: *Intymność to rejestracja mojego szczęścia* (K/33/w); (…) *To wieczne święto* (K/25/w); *To trafić do nieba z kochaną osobą i wrócić stamtąd żywym* (M/37/w); *Intymność oznacza, że czujemy się ze sobą bezpieczni i szczęśliwi jak w łonie matki. Mamy wspólne wspomnienia i dążenia. To cudne mieć koło siebie mężczyznę, który rozumie cię w pół słowa, być koło niego, móc się przytulić i razem pomilczeć* (M/42/w); *Intymność to ekskluzywna wyspa na oceanie życia, enklawa, dostępna tylko wybranym* (K/29/w); *Motyle w brzuchu. Intymność to jakby ziemia poruszała się pod stopami* (K/31/w); *To ekscytująca jazda. Trzeba się wiele razy zakręcić na karuzeli wzajemnych emocji, oczekiwań, rozczarowań* (K/33/w).

Badani o orientacji heteroseksualnej równie mocno podkreślają wartość intymności w związku: *Bez intymnych zachowań wydawałoby mi się, że jestem z mężem jak przez szybę w tym związku* (K/46/w); *Intymność jest porządkowaniem chaosu w życiu* (…) (K/31/w); *Intymność jest spoko, jeżeli odpowiada dwojgu* (M/24/w); *Intymność jest źródłem turbomocy – wzmacnia mnie jako kobietę* (K/34/w).

Badani o orientacji homoseksualnej zauważają także koszty, jakie trzeba ponieść nawiązując intymną więź. U kobiet jest to przede wszystkim obawa przed uzależnieniem od partnerki, rutyną, przyzwyczajeniem: *To jest takie niebezpieczne zawiązanie świata* (K/42/w); *Intymność może zabić ciekawość siebie – największą siłę napędową związku* (K/25/w); *Zaprzeczeniem intymności jest uzależnienie od kogoś, tego się najbardziej boję, myśląc o związku* (K/33/w). U homoseksualnych mężczyzn przeważa lęk przed utratą kontroli nad sytuacją, utratą wolności, odsłonięciem swych słabych stron, a w konsekwencji przed bezradnością: *Intymność wymaga rezygnacji z części siebie na korzyść stworzenia czegoś wspólnego* (M/40/w); *Intymność to rodzaj ufności, a kiedy ufamy, stajemy się podatni na zranienie. Chodzi o to, by uwierzyć, że ktoś ci bliski nigdy nie zrobi celowo nic, co mogłoby cię zranić; by wiedzieć, że z nim można sobie pozwolić na otwartość* (M/32/w). Bywa, że słabość staje się siłą intymności: *Prawdziwa intymność polega na tym, że przy facecie można pokazywać własną słabość i nie trzeba przy tym nic wyjaśniać ani tłumaczyć* (M/28/w).

Jak twierdzą badani o orientacji heteroseksualnej, (…) *intymność z czasem jest coraz większa, ale jej ciężar może przygnieść.* (…) *uzależnieni od partnera, musimy bronić własnej wolności, indywidualności* (M/21/w); *Intymność to mrzonka, nieosiągalne marzenie. Powstaje skomplikowana sieć układów, wzajemnych wymagań i ustępstw, które wywołują rozczarowanie. Intymność? Wszyscy z tym sobie równo nie radzimy* (M/43/w); *Intymność to forma spektaklu. Jeśli się nie postaramy dostatecznie, zostanie zredukowana do kiepskiej komedii romantycznej, a w najgorszym razie do tragedii* (K/62/w).

Refleksje końcowe

Analiza jakościowa wypowiedzi badanych kobiet i mężczyzn pozwala przyjąć, że intymność jest pojęciem o charakterze procesualnym, o którym nie sposób z pełnym przekonaniem powiedzieć, że się zaczyna bądź kończy. Jako trwająca cały czas praktyka dyskursywna, jest ona podatna na interwencje i otwarta znaczeniowo. Relacje intymne są konstruowane, wyrażane i pogłębiane, a także negocjowane w kontekście emocjonalności, cielesności, zmysłowości i seksualności jednostki. Tylko część badanych dostrzega „specyfikę" jednopłciowych związków intymnych. Większość podkreśla uniwersalność zjawiska intymności bez względu na orientację partnerów: *Nasza intymność jest taka sama jak heteryków. Oczywiście są różnice fizyczne. Pod względem psychicznym takie związki się nie różnią, wszystko jest zależne od charakteru danej osoby, a nie od tego czy jest to związek kobiety z kobietą, mężczyzny z mężczyzną, czy kobiety z mężczyzną* (K/28/w). W wypowiedziach części badanych dało się zauważyć negatywne nastawienie wobec

przedstawicieli odmiennej płci, wydaje się jednak, że niechęć nie jest skierowana wobec konkretnych ludzi, przyczyną niechęci jest sam stereotyp.

Jak pokazały wyniki badań, w świecie intymnych związków homoseksualne skrypty są podobne do skryptów heteronormatywnych. Badani okazali się „heteroseksualnymi gejami i lesbijkami" w kontekście stereotypów związanych z płcią. W wypowiedziach na temat intymności ich kobiecość i męskość można określić jako stereotypowo normatywne (Norris 2006: 1150). W porównaniu z kobietami, u mężczyzn częściej występuje myślenie o seksie, wrażliwość na erotyczne bodźce wzrokowe, pobudliwość seksualna, skłonność do oddzielania seksu od uczuć. Kobiety natomiast deklarują wyższy poziom wrażliwości zmysłowej, większą potrzebę doznawania czułości, intymna więź w związku jest bardziej zróżnicowana emocjonalnie. Związki kobiet można opisać w takich kategoriach, jak bliskość, empatia, zaufanie i oddanie. Są one obszarem, w którym kobiety poszukują wsparcia, prowadzą intymne rozmowy i cenią sobie kontakt fizyczny. Mężczyźni są zwolennikami wyraźnych granic w związku, liczą na lojalność partnera i niewykorzystywanie słabości, które, ich zdaniem, odsłaniane są poprzez intymny charakter więzi. Wypowiedzi dotyczące charakterystycznych cech seksualnej sfery intymności są zapośredniczone przez stereotypy, a więc mężczyźni dają czułość, by dostać seks, a kobiety godzą się na seks, by dostać czułość. Mamy więc, jak twierdzi Michael S. Kimmel (2008: 286) do czynienia ze „sfeminizowanym" obrazem intymności i „zmaskulinizowanym" obrazem seksualności.

Kolejny raz analiza empiryczna dotycząca osób nieheteroseksualnych w porównaniu z grupą heteroseksualną wykazała, że różnice między płciami są bardziej istotne niż zróżnicowanie orientacji seksualnej.

Bibliografia

Armstrong, John. 2003. *Conditions of Love: The Philosophy of Intimacy.* London: Penguin Books.

Aviram, Haclar. 2009. "Make Love, Not Law: Perceptions of the Marriage Equality Struggle among Polyamorous Activists". W: M. Paz Galupo (red). *Bisexuality and Same-Sex Marriage*. London and New York: Routledge, s. 125-148.

Beck, Ulrich. 2002. *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do nowej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Beck, Ulrich, Elisabeth Beck-Gernsheim. 1995. *The Normal Chaos of Love*. Cambridge: Polity Press.

Brach-Czaina, Jolanta. 2006. *Szczeliny istnienia*. Kraków: Wydawnictwo eFKa.

Drabik, Lidia, Elżbieta Sobol (red.). 2007. *Słownik języka polskiego PWN*. Tom 1 A-Q. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Giddens, Anthony. 2002. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Giddens, Anthony. 2006. *Przemiany intymności. Seksualność, miłość, erotyzm we współczesnych społeczeństwach*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Giddens, Anthony. 2008. *Konsekwencje nowoczesności*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Giddens, Anthony. 2009. *Ryzyko, zaufanie, refleksyjność*. W: Urlich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 235-252.

Hidalgo, Danielle Antoinette, Kristen Barber, Erica Hunter. 2009. "The Dyadic Imaginary: Troubling the Perception of Love as Dyadic". *W*: M. Paz Galupo (red.). *Bisexuality and Same-Sex Marriage*., London and New York: Routledge, s. 33-51.

Illouz, Eva. 1997. *Consuming Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism.* Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Illouz Eva. 2007. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity Press.

Jamieson, Lynn. 1998. *Intimacy: Personal Relationships in Modern Society.* Cambridge: Polity Press.
Jamieson, Lynn. 2002. "Intimacy Transformed? A Critical Look at the Pure Relationship". W: Ken Plummer (red.). *Sexualities: Critical Concepts in Sociology*. Tom 4 *Sexualities and Their Futures*. London, Nowy Jork: Routledge, s. 91-109.
Kaufmann, Jean-Claude. 2004. *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
Kimmel, Michael S. 2008. *The Gendered Society.* The third edition. New York: Oxford University Press.
Kochanowski, Jacek. 2004a. *Problem społecznej (nie)obecności lesbijek i gejów w Polsce z perspektywy socjologicznych studiów queer.* W: Ireneusz Krzemiński (red.). *Socjologia a przemiany współczesnego świata.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 227-237.
Kochanowski, Jacek. 2004b. *Czy gej jest mężczyzną? Przyczynki do teorii postpłciowości.* W: Małgorzata Radkiewicz (red.). *Gender. Kont*eksty. Kraków: Wydawnictwo Rabid.
Lasch, Christopher. 1980. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. London: Abacus/Sphere Books.
Layder, Derek. 2009. *Intimacy and Power: The Dynamics of Personal Relationships in Modern Society*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Luhmann, Niklas. 2003. *Semantyka miłości*. *O kodowaniu intymności*. Przeł. Jerzy Łoziński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
Nieroba, Elżbieta. Czerner, Anna i Szczepański, Marek S. 2010. *Flirty tradycji z popkulturą. Dziedzictwo kulturowe w późnej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
Norris, Virginie. 2006. "Sex Differences". W: Neil J. Salkind (red.). *Encyclopedia of Human Development*. Tom 3. Thousand Oak, London, New Delhi: Sage Publications, s. 1147-1154.
Neufeldt, Victoria Guralnik David B. 1988. *Webster's New World Dictionary*, Third College Edition. New York: Simon & Schuster.
Pahl, Ray and Spencer, Liz. 2006. *Rethinking Friendship: Hidden Solidarities Today*. Princeton, New York, Oxford: Princeton University Press.
Plummer, Ken. 1995. *Telling Sexual Stories*, London-New York: Routledge.
Richardson, Diane. 1998. "Sexuality and Citizenship". *Sociology* 32(1), s. 83-100.
Roseneil, Sasha and Shelley Budgeon. 2004. "Cultures of Intimacy and Care Beyond 'the Family': Personal Life and Social Change in the Early 21st Century". *Current Sociology* 52(2), s. 135-159.
Scott, John i Gordon Marschall (red.). 2009. *Oxford Dictionary of Sociology*, third edition revised. New York: Oxford University Press.
Sennett, Richard. 1980. "Destructive Gemeinschaft". W: Robert Bocock, Peter Hamilton, Keneth Thomson, Alan Waton (red.). *An Introduction to Sociology*. A Reader. London: Fontana.
Sennett, Richard. 2009. *Upadek człowieka publicznego*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie, MUZA.
Sennett, Richard. 2010. *Kultura nowego kapitalizmu*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie, MUZA.
Smith, Janna Malamud. 1997. *Private Matters: In Defense of the Personal Life*. New York: Addison-Wesley Publishing.
Starke, Kurt. 1998. Hasło: intymność W: Lykke Aresin Kurt Starke, *Leksykon erotyki*. Przeł. Krzysztof Jakimczak. Ryszard Wojnakowski. Katowice: Książnica.
Stein, Arlene. 2006. *Shameless: Sexual Dissidence in American Culture*. New York and London: New York University Press.
Sherratt, Norma and Gordon Hughes. 2004. "Family: From Tradition to Diversity?" W: Gordon Hughes and Ross Fergusson (red.). *Ordering Lives: Family, Work and Welfare*. Second edition. London and New York: Routledge, The Open University, s. 45-81.
Sztompka, Piotr. 2004. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Stacey, Judith. 2002. "Gay and Lesbian Families Are Here; All Our Families Are Queer; Let's Get Used to It!" W: Christine L. Williams and Arlene Stein (red.). *Sexuality and Gender*. Oxford: Blackwell Publishers, s. 395-407.
Tomasik, Krzysztof. 2008. *Homobiografie. Pisarki i pisarze XIX i XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
Tomasik, Krzysztof. 2012. *Gejerel. Mniejszości seksualne w PRL-u*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
Weeks, Jeffrey. 1998. "The Sexual Citizen". *Theory, Culture and Society* 15 (3-4), s. 35-52.
Weeks, Jeffrey, Brian Heaphy i in. 2001. *Same Sex Intimacies: Families of Choice and Other Life Experiments*. New York: Routledge.

Mariola Bieńko – doktor socjologii, adiunkt w Katedrze Studiów Rodziny i Patologii Społecznej w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Wydziału Stosowanych Nauk Społecznych i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się problematyką socjologii małżeństwa i rodziny, zagadnieniami intymności i seksualności człowieka oraz szeroko rozumianej edukacji seksualnej we współczesnym społeczeństwie. Autorka książki „Przyjaźń małżeńska. Studium doświadczeń życiowych warszawskich inteligentów" (2001) i licznych artykułów. Przygotowuje rozprawę habilitacyjną na temat intymności.

Mariola Bieńko – a sociologist, assistant professor at the Department of Studies of Family and Social Pathology at the Institute of Applied Social Sciences, Warsaw University. Her research interests include the question of sociology of marriage and family, questions of human intimacy and sexuality, as well as broadly-defined sex education in contemporary society. She is the author of the book *Marital Friendship: The Study of Life Experiences of the Educated from Warsaw* (2001), and of numerous articles. Right now she is preparing her habilitation dissertation on intimacy.

Katarzyna Michalczak
Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Uniwersytet Warszawski

Dzieci, kochanki, kochankowie, rodzice, przyjaciele – i znowu dzieci. Definicje własne rodziny u osób określających się jako otwarcie niemonogamiczne

W artykule podejmuję próbę odpowiedzi na pytanie, jak definiują rodzinę osoby, które wchodzą w relacje otwarcie niemonogamiczne. Część teoretyczna tekstu przybliża trudności i kontrowersje wokół definiowania rodziny, a także zawiera krótki przegląd badań rodzin osób niemonogamicznych. Druga część artykułu opisuje przeprowadzone dotychczas przeze mnie badania osób niemonogamicznych w Polsce, skupiając się na używanych przez nie pojęciach rodziny. Pokrótce opisuję metodologię, techniki oraz badaną grupę, a następnie prezentuję wyniki badań, pokazując, jak moi respondenci i respondentki postrzegają rodzinę oraz jak te definicje mają się do pojęć rodziny „z krwi" i „rodziny z wyboru" (Weston za: Mizielińska 2006), a także jakie znaczenie dla definiowania rodziny przez osoby niemonogamiczne ma rola dzieci.

Słowa kluczowe: definicja rodziny, niemonogamia, poliamoria

Children, Female Lovers, Male Lovers, Parents, Friends... and Children Again: Family as Defined by Persons Self-Identifying as Openly Non-Monogamous

This article attempts to answer the question what are the family definitions of persons who maintain openly non-monogamous relationships. In the theoretical part of this article I examine the difficulties and controversies around defining family. I also present the overview of research on non-monogamous persons' families. The second part of this article refers to my own study of non-monogamous people in Poland, particularly their family notions. First I briefly describe the methodology, research techniques and sample group, then I present my study results. I concentrate on how my respondents understand family and how these definitions relate to the notions of "family of blood" and "family of choice" (Weston, after: Mizielińska 2006). I also focus on the question of the role of children in the family as defined by non-monogamous persons.

Keywords: definition of family, non-monogamy, polyamory

W. podkreślała zawsze: nasza kochana P. Nasza nasza i nasza.
Zawsze będziesz nasza. Boże jak mnie to śmieszy.
Jakbym słyszała swoją babcię. – Melania, 23[1]

Prowadząc badania nad osobami żyjącymi w związkach otwarcie niemonogamicznych[2], często przeżywam zaskoczenie tym, jak wiele takich osób nie ujawnia otoczeniu swojej sytuacji osobistej. Jak stosunkowo wiele osób wybiera ten alternatywny model życia, jednocześnie prowadząc grę perfekcyjnej mimikry w stosunku do wszystkich niezaangażowanych bezpośrednio w ich życie intymne/miłosne/osobiste. Nie powinno to dziwić: norma monogamii to jedna z najsilniejszych norm w naszym społeczeństwie; szerzej poruszam ten temat w innym miejscu (Michalczak 2012: 207-209). Osoby, które poza tę normę wychodzą – podobnie jak osoby, które przełamują normę heteroseksualności[3] – zarówno w swoich wyborach życiowych, jak i w codziennych zachowaniach muszą obierać określone strategie w relacjach z otoczeniem. Zastosowanie takich strategii wiąże się z konsekwencjami. Jak zauważa Elisabeth Sheff, mechanizmy społeczne podobne do tych, które wpływają na życie mniejszości homoseksualnych, dotyczą również osób niemonogamicznych (badaczka zajmuje się szczególną grupą niemonogamiczną – osobami poliamorycznymi[4]); z tym, że te ostatnie są w dużo mniejszym stopniu widoczne w przestrzeni publicznej[5] (Sheff 2011: 509).

Wychodząc poza normę, osoby otwarcie niemonogamiczne stają przed problemami, których społeczeństwo oszczędza tym żyjącym w obrębie normy[6]. Istotnym zatem zagadnieniem jest, jak u osób niemonogamicznych kształtują się definicje własne rodziny – w głównonurtowym dyskursie publicznym nazywanej „podstawową komórką społeczną" – potocznie uważanej za bastion monogamii. Czy i jak dalece odbiegają od jej rozumienia przez grupę dominującą w społeczeństwie? Czy można w definicjach rodziny osób niemonogamicznych znaleźć wspólne

[1] Wypowiedź jednej z badanych przeze mnie respondentek (Melania, 23) dotycząca jej partnerki, z którą przez półtora roku była w związku trzyosobowym, w którym brał udział również wieloletni partner tejże partnerki. Wypowiedź ta doskonale unaocznia mieszankę przywiązania i przekory, która decyduje o tym, czy dana osoba zostanie przez osoby niemonogamiczne, które badam, uznana jako należąca do ich rodziny.

[2] Przez „otwarcie niemonogamiczne" rozumiem tu osoby, które swoich niemonogamicznych wyborów i zachowań nie ukrywają przed tymi, których to bezpośrednio dotyczy – czyli osobami, z którymi wchodzą w relacje intymne/miłosne/romantyczne. To zastrzeżenie jest bardzo ważne, ponieważ z jednej strony odróżnia tę grupę od grupy osób praktykujących klasyczną zdradę (która polega właśnie na ukrywaniu przed osobami, z którymi się wchodzi w relacje intymne, innych równoległych relacji tego typu), a z drugiej strony, pozwala przyjrzeć się również tym związkom niemonogamicznym, których członkowie i członkinie ukrywają swoją otwartą nienomogamię przed otoczeniem, ale nie przed sobą nawzajem.

[3] Jedną z takich strategii może być strategia *coming outu*, czyli publiczna deklaracja dotycząca własnej tożsamości seksualnej, poczyniona w celu zmniejszenia negatywnego wpływu uprzedzenia (czyli zmiany postaw lub zachowań osób, w stosunku do których deklaracja ta ma miejsce) na życie dokonującej go osoby (Bridgewater 1997). Laura Bridgewater podkreśla, że grupą, która ma największe znaczenie w przypadku mechanizmu *coming outu*, jest grono najbliższych osoby, która go dokonuje. Definicja ta może się, jak sądzę, odnosić również do osób, które wychodzą poza normę monogamii.

[4] Poliamoria to „praktyka, stan lub możliwość posiadania więcej niż jednego seksualno-romantycznego (Morning Glory Zell-Ravenheart, Oxford English Dictionary, 2006, tłumaczenie Autorki). W przyjętych przeze mnie kategoriach poliamoria jest rodzajem niemonogamii. W dalszej części tekstu będę niejednokrotnie odnosić się do zjawiska poliamorii oraz osób ją uprawiających, jako do specyficznej podgrupy, pozostającej w obrębie grupy osób niemonogamicznych.

[5] Dlatego też badaczka proponuje używać analizy rodzin homoseksualnych jako punktu odniesienia dla opisywania innych nienormatywnych rodzin (np. poliamorycznych) (Sheff 2011: 509).

[6] Czyli takim, które nawet, jeśli w praktyce żyją niemonogamicznie, to w celu realizacji określonych potrzeb uciekają się do zachowań nazywanych zdradą, które nie stanowią tabu w naszej kulturze.

punkty? Na podstawie własnych badań, które opiszę w drugiej części niniejszego tekstu, postaram się choćby po trosze odpowiedzieć na te pytania. Najpierw jednak przedstawię kwestie teoretyczne dotyczące definiowania zarówno rodziny, jak i niemonogamii, a także pobieżny przegląd dotychczasowych badań związanych z tematem rodziny osób niemonogamicznych.

Rodzina w badaniach głównego nurtu

W tym miejscu chcę odnieść się pokrótce do tego, jak obecnie wyglądają głównonurtowe badania, rozważania i rozumienie rodziny. Przez głównonurtowe rozumiem takie, które w dość jednolity, konsekwentny sposób przejawiają się we wszelkich dziedzinach życia społecznego, od mediów poprzez szkolnictwo aż po administrację państwową i prawodawstwo. Jako przykład przytoczę moje własne doświadczenie pedagogiczne. W roku akademickim 2010/2011 prowadziłam ćwiczenia w ramach przedmiotu „Socjologia rodziny" na kierunku „Pedagogika" jednej z prywatnych uczelni województwa świętokrzyskiego. Gdy podczas pierwszych zajęć zapytałam, czym jest rodzina, wszystkie studentki podawały – jednym tchem, słowo w słowo taką samą – definicję rodziny opartą na założeniu, że jej podstawą jest heteroseksualna diada małżeńska, której głównym celem jest prokreacja. Jak się okazało, definicji tej musiały semestr wcześniej nauczyć się na pamięć w celu zaliczenia wykładu w ramach tego samego przedmiotu. Definicja ta zapewne albo była autorstwa, albo opierała się na definicji Franciszka Adamskiego, od lat siedemdziesiątych często cytowanego autora publikacji na temat rodziny, który nadal definiuje ją w ten sposób: funkcjonalna struktura społeczna zbudowana na monogamicznym, sformalizowanym związku małżeńskim, mającym dzieci, przejmującym na siebie pełną odpowiedzialność za ich wychowanie i socjalizację (Adamski 2004: 22)[7]. Na rozważania Adamskiego powołują się także badacze i badaczki młodsze stażem[8].

Obecnie jednak coraz częściej, także w Polsce, odchodzi się od myślenia o rodzinie jako o grupie, której granice, funkcje i sposób ich wypełniania są raz na zawsze ustalone – na rzecz mówienia o niej jako o procesie (Stasińska 2010). Proces ten podlega przeobrażeniom tak samo, jak w miarę upływu czasu i zmian okoliczności zmieniają się relacje pomiędzy osobami. Już w latach dziewięćdziesiątych zwracała na to uwagę Elaine David (1993), która stwierdziła, że badając rodzinę, należy odejść od wszelkich narzucających się norm, aby być w stanie ujmować rzeczywistość społeczną taką, jaka ona faktycznie jest, a nie tylko teoretyzować[9]. Kluczowe w rozumieniu rodziny jest zdanie się na definicje własne osób, których nasze rozważania odnośnie rodziny bezpośrednio dotyczą (Levin, Trost 1992)[10]. Mimo dość licznych – obecnych przede wszystkim w dyskursie

[7] Co ciekawe – i co trzeba zaznaczyć – w innym miejscu autor ten próbuje tworzyć bardziej inkluzywną definicję rodziny, pisząc, że jest to: duchowe zjednoczenie wąskiego grona osób skupionych we wspólnym gospodarstwie domowym aktami wzajemnej pomocy i opieki (Adamski, Franciszek, Leksykon polityki społecznej, wyd. pod red. B. Rysz-Kowalczyk, IPS UW, Warszawa, 2001, str. 182). Pod rozwagę warto by jednak poddać określenia „duchowe zjednoczenie" czy „wąskie grono osób", które pozwalają domniemywać istnienie jednak dość poważnych i daleko idących założeń w tej pozornie włączającej definicji.

[8] Np. badając choćby takie zagadnienia, jak obraz rodziny w reklamie, do analizy przekazów reklamowych wykorzystują wymieniane przez niego funkcje rodziny; patrz: Wysokińska, Elżbieta, Wizerunek rodziny w reklamie prasowej tygodnika „Przyjaciółka", w: Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie, red. Leon Dyczewski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007 (193-210), s. 196.

[9] W Polsce często nawet, jeśli autorzy zwracają uwagę na płynność i zmienność zjawiska rodziny, to robią to jedynie na poziomie refleksji teoretycznej. Analiza dotycząca danych empirycznych opiera się zazwyczaj na utartych szlakach, polegających na posługiwaniu się np. koncepcjami faz funkcjonowania rodziny, które są bardzo esencjalistyczne i opierają się na normatywnych założeniach (patrz np.: Matusik, Adam, Polityka rodzinna w Polsce, Społecznie odpowiedzialna uczelnia, Wyższa Szkoła Pedagogiczna TWP w Warszawie, http://spolecznieodpowiedzialni.pl/files/file/p5wwcq2dewv2b7zu7irxaab4d3kom2.pdf.; dostęp: 2.11.2012).

[10] Może do tego posłużyć narzędzie „mapy rodziny" (Levin 1993).

konserwatywnym – odniesień do „normy", coraz powszechniejsze jest mówienie o rozmaitych konstelacjach rodzinnych. Przyczyniła się do tego w dużym stopniu koncepcja „rodziny z wyboru"[11], która pozwoliła na uwzględnienie zarówno tego, że rodzina niekoniecznie musi opierać się na więzach krwi, jak i tego, że rodzina może składać się z osób pozostających ze sobą w relacji nieheteroseksualnej czy też nieheteronormatywnej. Taką definicję podaje np. Tomasz Szlendak, powołując się na model diady Simmla-Trosta – którego podstawą jest diada osób postrzegających siebie jako rodzinę, zasadzona na schemacie partner/ka-partner/ka lub opiekun/ka-dziecko (Trost 1993). Polski autor dokonuje jednak zawężenia tej definicji do diady, w skład której zawsze wchodzi postać dziecka: rodzina to grupa krewnych, powinowatych, przyjaciół oraz innych aktorów skupionych wokół rodzica z dzieckiem, najczęściej matki (T. Szlendak, 2010, s. 113-114).

Jak można wywnioskować, w definiowaniu rodziny diada często bywa punktem wyjścia, narzędziem, które pozwala ustrukturyzować analizę relacji w obrębie danej grupy – niezależnie od liczby osób wchodzących w jej skład. Niebezpieczeństwo jednak uznania diady jako koniecznego elementu rodziny tkwi w tym, że uznanie to najczęściej automatycznie pociąga za sobą założenie normy monogamii. Stąd też, nawet, gdy badacze i badaczki chcą wyjść poza heteronormę i zbadać rodziny nieheteronormatywne, nie biorą pod uwagę istnienia relacji czy wyborów rodzinnych takich, w których w relację romantyczną wchodzą więcej niż dwie osoby jednocześnie, lub takich, w których jakiekolwiek potrzeby konsensualnie realizowane są poza normą monogamii[12]. To właśnie para monogamiczna w ujęciu większości badaczy i badaczek jest absolutną podstawą rodziny. Nawet tam, gdzie para taka akurat nie funkcjonuje.

Tymczasem istnieją osoby i grupy, które decydują się na życie poza tą normą, jednocześnie za rodzinę się uważając, rodziną się nazywając i spełniając wzajemnie takie potrzeby, jakich spełnianie w ich oglądzie jest funkcją rodziny. Rodziny te jak dotąd niezmiernie rzadko bywają uwzględniane przez badaczy i badaczki.

Można więc mówić tu wręcz o tabu niemonogamii; zjawisko to szczegółowo opisuję w innym miejscu (Michalczak 2012: 207), jednak dla spójności niniejszego tekstu muszę podsumować pewne kwestie. Tabu niemonogamii jest jednym z silniejszych obowiązujących w kulturze judeochrześcijańskiej czy też euroamerykańskiej. Analizując badania związków intymnych, można zauważyć, że w większości przypadków przeprowadzane są one z takiego punktu widzenia, który heteroseksualność traktuje jako niepodważalną normę (Prager 2000: 230-235; Sprecher, Regan 2000:220; Guerrero, Andersen 2000:179; Feeney, Noller 2000 za: Guerrero, Andersen 2000:209), jednak istnieją próby przełamywania takiego podejścia, widoczne w badaniach dotyczących par nieheteroseksualnych (metaanaliza: Peplau, Spalding 2000:11-112). Bardzo rzadko natomiast podejmowane są badania związków, na które składa się więcej osób, niż para. Istnieje założenie, że partnerów czy partnerki obowiązuje niepisana, a często nawet niewymagająca wypowiedzenia, zasada wyłączności. Co więcej, jeśli podejmuje się kwestię wychodzenia poza monogamię, to w zdecydowanej większości z założeniem, że alternatywą dla wyłączności może być jedynie zdrada (Peplau, Spalding 2000:11-112). Trudno więc w ogóle orzec czy przypuszczać, jak duży procent par, które raportują jakiekolwiek związki intymne poza diadą, można uznać za pary

[11] Autorstwa Kath Weston, za: J. Mizielińska, Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii *queer*, Universitas, Kraków 2006, s. 189. O koncepcji tej więcej można dowiedzieć się z zamieszczonego w niniejszym tomie tekstu Joanny Mizielińskiej i Agaty Stasińskiej pt. „Rodziny z wyboru. Fragmenty dyskursu".

[12] Przykładem tego jest praca Przemysława Tomalskiego, który, dokonując przeglądu badań rodzin osób homoseksualnych, nie pokusił się o wyjście poza studia przeprowadzone w obrębie paradygmatu romantycznej miłości i powiązanego z nim modelu rodziny nuklearnej; omawiając np. figurę ojca w rodzinach lesbijek wychowujących dziecko, odniósł się tylko do badań tych par, które zdecydowały się na sztuczne zapłodnienie, nie włączając zupełnie w obręb swoich rozważań badań rodzin, w których biologiczny ojciec to gej-„przyjaciel domu" (Tomalski 2007).

niemonogamiczne wedle przyjętej w niniejszej pracy definicji – czyli jaka część badanych par świadomie i wspólnie podjęła decyzję o niemonagamii (za: Michalczak 2012: 213-214).

Tymczasem, jak twierdzi Elisabeth Sheff, odejście od traktowania diady jako podstawy związków intymnych i rodziny jest konieczne, by można było otworzyć się na zróżnicowanie zarówno teoretyczne, jak i metodologiczne, gdyż:

> podobnie jak heterocentryzm używa niekwestionowalnego od dawna założenia, że wszystkie pary składają się z kobiety i mężczyzny, tak monocentryzm – czyli założenie, że każda osoba jest monogamiczna i że wszystkie relacje romantyczne są oparte na diadzie – leży u podstaw znacznej części badań i rozważań dotyczących rodziny. Uczeni i uczone muszą uświadomić sobie, że monogamia nie jest już (a w rzeczywistości nigdy nie była) jedyną formą relacji w praktyce i co za tym idzie, włączyć w swe rozważania sposoby mierzenia poziomów i typów monogamii oraz negocjowanej niemonogamii (Sheff 2011: 510).

Niemonogamia: prywatna i polityczna

Definicja niemonogamii, której używam w niniejszym artykule, to wchodzenie w związki intymne z więcej niż jedną osobą w tym samym czasie, za wiedzą i zgodą wszystkich partnerów/partnerek – stąd bardziej adekwatną nazwą jest określenie: otwarta niemonogamia. Zakres i rodzaj tworzonych tu intymnych więzi jest kwestią ustaleń podjętych przez wszystkie osoby, których relacje te dotyczą – dlatego niemonogamia taka nazywana jest w literaturze niemonogamią negocjowaną (*negotiated non-monogamy*) (np. Sheff 2011). Zdaję sobie sprawę, że w powyższej definicji pojawia się wiele elementów, które mogłyby wymagać ściślejszego dookreślenia. Jednakże celowo odchodzę od ujęcia ich w wyraźne ramy, ponieważ jako badaczka jestem przekonana, że w ten sposób lepiej oddaję rzeczywistość płynnego procesu zgłębianych przeze mnie zjawisk.

Osoby dokonujące niemonogamicznych wyborów automatycznie wybierają także odejście od bardzo silnej normy, jaką jest w naszej kulturze monogamia. Dlatego wyborów takich nie da się rozpatrywać w oderwaniu od samej normy i tego, w jaki sposób odejście od niej wpływa na codziennie życie. Ma to znaczenie przede wszystkim przy odpowiedzi na pytanie, jakie zachowania na co dzień związane są z wyborem niemonogamicznego życia. Większość elementów roli partnera/partnerki czy kochanka/kochanki zyskuje nowy wymiar lub musi zostać przedefiniowana. O ile istnieją skrypty wychodzenia poza monogamię w sposób ukryty (zwane zdradą), o tyle w naszej kulturze nie istnieją wzory zachowań w sytuacji, gdy wychodzenie poza monogamię ma charakter jawny. Tymczasem, wypracowywanie – poprzez codzienne wybory i zachowania – nieistniejących dotąd w kulturze skryptów niesie ze sobą potencjał zmiany społecznej; ma ono także – zgodnie ze znanym stwierdzeniem Carol Hanish[13] – wymiar polityczny.

Część badaczy i badaczek postuluje, aby polityczność – rozumiana jako między innymi potencjał zmieniania świata społecznego – niemonogamicznych wyborów stała się kierunkowskazem świadomych działań ku zmianie na płaszczyźnie prywatnej. Zwracają na to uwagę Jin Haritaworn, Chin-ju Lin i Christian Klesse, którzy zajmują się szczególną formą wychodzenia poza monogamię, jaką jest poliamoria (Haritaworn, Lin i Klesse, 2006: 523). Uważają oni, że:

> społeczności poli[amforyczne] powinny być konstruowane z myślą o osobach, które potrzebują emancypacji w dziedzinie intymności, czyli tych, których ciała podlegają opresji przejawów nietolerancji i dyskryminacji takich jak rasizm, transfobia, abilizm i inne (…). [P]olityka poli, polityka uczciwej i autorefleksyjnej pozycjonalności, powinna zacząć się od niewypowiadanych

[13] Carol Hanish, "The Personal Is Political", w: *Feminist Revolution*, wyd. Redstockings, 1969.

dotąd rzeczywistości seksualnych i relacji władzy w naszych własnych przestrzeniach *poly*, *queer*, *dyke* i BDSM (Za: Michalczak 2012: 220).

Potrzeba zmiany wydaje się być tym bardziej paląca, że – jak pokazują badania – osoby należące do mniejszości, np. osoby czarnoskóre, dużo mniej chętnie uczestniczą w badaniach nad społecznościami poliamorycznymi czy w badaniach grup skupionych wokół nienormatywnej formy realizowania seksualności, takiej jak BDSM[14] (Sheff, Hammers 2011).

Badania dotyczące otwartej niemonogamii z wyboru

Założenie o monogamii obecne w rozważaniach nad bliskimi związkami i rodziną jest krytykowane przez część badaczy i badaczek, myślicieli i myślicielek (Dunin 2009; Tomasik 2009: 95; Warner 2009; Haritaworn, Lin, Klesse 2006; Sheff 2011: 512). Niewiele jest również badań empirycznych, które poza normę monogamii wychodzą. Przykładem mogą być tu analizy przeprowadzone przez Barry'ego D. Adama w Stanach Zjednoczonych (2006); stwierdził on, że w związkach gejowskich, które rozpatrywał – określających się czasami jako rodzina – monogamia nie była zasadą, a wyborem[15]. Innym przykładem mogą być badania Sik Ying Ho, która zajęła się życiem jednostek niemonogamicznych w Hongkongu. Badaczka dowiodła, jak twierdzi, że niemonogamia nie jest częścią tożsamości takich jednostek; pożądanie przejawia się u nich jako pragnienie różnorodności, nowego kontekstu; poprzez seks realizowane jest dążenie do większej mobilności i wolności (Ho 2006), zaś rodzina przedstawiana jest w oderwaniu od zaspokajania potrzeb seksualnych**.** Kolejny wartościowy projekt badawczy zrealizowała Elisabeth Sheff, która przez kilka lat prowadziła wywiady pogłębione z osobami ze społeczności poliamorycznej w Stanach Zjednoczonych; jego szczegóły omawiam w innym miejscu (Michalczak 2012: 216-220).

Dla prowadzonych tu rozważań bardzo cenny jest szczególny aspekt badań Elisabeth Sheff, a mianowicie kwestia rodziny z punktu widzenia dorosłych w roli rodziców. Badaczka podkreśla, że właśnie rola i sposób funkcjonowania dzieci w społecznościach poliamorycznych budziły najwięcej kontrowersji u odbiorców i odbiorczyń wyników jej badań, którzy oskarżali rodziców o niebranie pod uwagę potrzeb dzieci w podejmowaniu poliamorycznych wyborów (Sheff 2010).

Maria Pallotta-Chiarolli (za Sheff 2010: 168) sugeruje, że na dzieci z rodzin poliamorycznych wpływa fakt, że rodziny te funkcjonują w cieniu pomiędzy normatywnymi rodzinami mono- i heteronormatywnymi, a będącymi przedmiotem coraz żywszego zainteresowania rodzinami osób nieheteroseksualnych. Z kolei Damien Riggs zwraca uwagę, że dzieci są postrzegane często jako czynnik potwierdzający wartość rodziców, ale bardzo rzadko są brane pod uwagę jako osoby czynnie wpływające na kształt rodziny i to właśnie rodziny osób homoseksualnych oraz poliamorycznych mają szansę to zmienić (za Sheff 2010: 168).

Elisabeth Sheff na podstawie wywiadów, które przeprowadziła z dorosłymi respondentkami i respondentami na temat poliamorycznego rodzicielstwa, wyróżniła trzy główne czynniki

[14] BDSM – skrótowiec pochodzący od słów „związanie" i „dyscyplina" (ang. *bondage* & *discipline*), „dominacja" i „uległość" (ang. *domination* & *submission*); „sadyzm" i „masochizm" (ang. *sadism* & *masochism*). Odnosi się do działań i form relacji międzyludzkich, które w wielu przypadkach nie są powszechną praktyką w relacjach seksualnych; niektóre z tych działań mają formę przymusu, jednak BDSM nie jest formą molestowania seksualnego, ponieważ odbywa się za zgodą zaangażowanych partnerów.

[15] Jak się okazało, 82% badanych gejowskich par obopólnie zgodziło się na monogamię w pewnym okresie związku; deklarowały one jednoczesne pragnienia: monogamii emocjonalnej oraz przygodnego seksu i przejawiały różne strategie zaspokajania tych potrzeb (Adam 2005).

pozytywne w rodzinach poliamorycznych: emocjonalną bliskość[16], możliwość zapewniania realizacji rozmaitych potrzeb związanych z wychowywaniem dziecka przez więcej niż jedną czy dwie osoby[17], a także możliwość czerpania przez dzieci z więcej niż jednego modelu danej roli płciowo-kulturowej (Sheff 2010: 170-5). Jedna z respondentek podkreślała, że poliamoryczne wybory rodziców pozwalają budować u dzieci poczucie wspólnoty: mają dużą, szczęśliwą rodzinę „z wyboru". Sheff powołuje się na badania, które pokazują, że im więcej osób wychowuje dziecko, tym lepiej wpływa to na jego funkcjonowanie w dorosłości (Sheff 2010: 175).

Niekorzystne aspekty rodziny poliamorycznej, które wskazują rodzice, to: zakończenie relacji dziecka z dorosłą osobą, gdy kończy się relacja miłosna pomiędzy tą osobą a którymś z rodziców[18], oraz narażenie na stygmatyzację z powodu nienormatywnych wyborów rodziców (Sheff 2010: 176-177). Osoby badane stwierdzały, że nawet ci, którzy pierwotnie akceptowali ich rodzinę, zaczęli być nietolerancyjni, gdy uznali, że pewne nienormatywne decyzje w sposób bezpośredni dotykają dziecko; dla przykładu, jedna z respondentek postanowiła zajść w ciążę ze swoim poliamorycznym kochankiem, będąc w związku małżeńskim z drugim mężczyzną, co wywołało prawdziwe oburzenie w przyjaznym dotąd otoczeniu (Sheff 2010: 178). Niektórzy rodzice przyznawali, że odczuwają wyrzuty sumienia, mając poczucie, że ich relacje powodują cierpienie dzieci. Warto jednak zwrócić uwagę, że przyczyn kłopotów upatrywali nie w fakcie swojego niepozostawania w relacji monogamicznej, tylko w niestabilności swoich relacji poliamorycznych (Sheff 2010: 178). Rodzice starali się zapobiegać emocjonalnemu niebezpieczeństwu, bardzo ostrożnie i powoli wprowadzając nowe osoby do rodziny, a gdy już to się stało, aktywnie dążąc do ustanowienia trwałej relacji tych osób z dzieckiem (Sheff 2010: 179). Ponadto uczyli dzieci, że strata jest częścią życia, oraz pomagali im sobie z nią radzić (Sheff 2010: 180).

Rodziny poliamoryczne – czyli również dzieci wchodzące w ich skład – narażone są na stygmatyzację społeczną. Źródłem stygmatyzacji mogą być zarówno znajomi dorośli dzieci, rodzice ich dziecięcych przyjaciół, jak i instytucje (Sheff 2010: 180) – a zatem wszyscy ci aktorzy, którzy funkcjonują w obrębie monogamicznej normy. Jeśli zaś chodzi o reakcje rodzin pochodzenia w stosunku do poliamorycznych wyborów respondentek i respondentów, to są one bardzo różne: od odrzucenia po akceptację[19]. Elisabeth Sheff zbadała strategie radzenia sobie ze stygmatyzacją, czy też jej zapobiegania. Z jednej strony rodzice starają się nie dokonywać poliamorycznego *coming outu* tam, gdzie dzieci mogłyby spotkać negatywne konsekwencje; postępują uważnie i decyzję co do ujawnienia się starają się pozostawić dzieciom. Z drugiej strony komunikują dzieciom, jaki charakter mają poszczególne relacje dorosłych, po to, aby nie odniosły one wrażenia, że trzeba się wstydzić za to, kim się jest (Sheff 2010: 180)[20]. Badaczka dochodzi do wniosku, że style rodzicielstwa odzwierciedlają wartości społeczności poliamorycznej: zaufanie i bliskość. Zauważa również jednak, że osoby te dążą do przedstawienia siebie w jak najlepszym świetle – wynika to według niej z tego,

[16] Rodzice starają się szczerze rozmawiać z dziećmi i na bieżąco zapoznawać je ze swoimi wyborami, nie poruszając zarazem tematów, które uznają za „sprawy dorosłych" - jak np. szczegóły ich własnego życia seksualnego.

[17] Co umożliwia optymalne gospodarowanie zarówno wspólnymi pieniędzmi, jak i czasem.

[18] Respondenci i respondentki podkreślali jednak, że w przypadku par monogamicznych takie sytuacje również często się zdarzają.

[19] Pojawia się również taki wątek, że rodzice osób poliamorycznych też są poliamoryczni, mimo, że siebie tak nie nazywają (Sheff 2011). Co ciekawe, w przeprowadzonych przeze mnie badaniach ten wątek również jest obecny.

[20] Warto nadmienić, iż Elisabeth Sheff uważa, że dzieci żyjące w badanych przez nią rodzinach poliamorycznych można nazwać „produktem swojej klasy", ponieważ charakteryzują się inteligencją, zadowoleniem z siebie czy też wysokim poczuciem własnej wartości. Być może, jak sugeruje badaczka, dowodzi to, że ważniejszym niż czynnik normy lub odstępstwa od niej w socjalizacji dzieci jest czynnik ekonomiczno-statusowy (Sheff 2011b).

że społecznie są one wciąż „na cenzurowanym". Tymczasem zupełnie tak samo, jak osoby monogamiczne, osoby poliamoryczne chcą, aby ich dzieci stały się silnymi, zdrowymi, funkcjonalnymi dorosłymi (Sheff 2010: 181).

Badania własne: rodzina definiowana przez osoby niemonogamiczne

Od roku 2008 prowadzę badania własne nad osobami otwarcie podejmującymi niemonogamiczne wybory. Początkowo miałam duże trudności w znajdowaniu respondentek i respondentów; obecnie osób niemonogamicznych mam wokół siebie mnóstwo. Odnoszę wrażenie, że w moim otoczeniu z miesiąca na miesiąc coraz więcej osób decyduje się na odejście od normy monogamii i szukanie/ tworzenie rozwiązań, które byłyby etyczną – a więc podejmowaną za wiedzą i zgodą wszystkich tych, których to bezpośrednio dotyczy – niemonogamią.

1. Metodologia

W swoich badaniach przyjęłam paradygmat, który wedle klasyfikacji Egona Guby i Yvonny Lincoln można nazwać paradygmatem uczestniczącym (za: Sławecki 2012: 81). Polega on na tym, że strona poznawana jest także poznającą; poznawanie ma zawsze charakter praktyczny, uczestniczący, jest częściowe i otwarte na zmiany; pod względem metodologicznym zaś:

> przyjmowane są te formy badań, które przystają do badanej rzeczywistości w sensie praktycznym, koncepcyjnym, empatycznym i wyobrażeniowym. Dociekanie wymaga umiejętności rozpoznania i zbudowania intersubiektywnej przestrzeni zakorzenionej w danym kontekście kulturowym. Badania oparte na współpracy wykorzystują język umiejscowiony we wspólnym doświadczeniu. Osoba prowadząca badania musi posiadać (i tak też jest kształcona) kompetencje emocjonalne, demokratyczną osobowość i być aktywnie zaangażowana w badaną rzeczywistość (Sławecki 2012: 81).

Teoria ugruntowana, którą się posługuję, każe do badanego przedmiotu podchodzić w sposób otwarty, nie przywiązując większej wagi do tworzenia hipotez już w początkowym stadium badania, zdając sobie sprawę z indywidualnego nastawienia, w którym zawierają się własne uprzedzenia, preferencje, przekonania, i nie próbując udawać, że ich nie ma – ale zarazem próbując je wyabstrahować z badanego materiału (Hensel, Glinka 2012: 91-92). Bliska mi jest zatem technika brikolażu, która pozwala czerpać z różnych technik i narzędzi badawczych, aby uzyskać materiał, który najlepiej w moim pojęciu, z uwzględnieniem kontekstu, odpowie na zadawane przeze mnie pytania badawcze (Certeau 2008, za: Denzin i Lincoln 2009: 24).

Przeprowadziłam jak dotąd dwadzieścia wywiadów pogłębionych z osobami pozostającymi w różnego rodzaju konfiguracjach związkowych. Pragnę zaznaczyć już w tym miejscu, że konfiguracje te są/były bardzo płynne i już w momencie, w którym tekst ten jest czytany, zapewne wyglądają zupełnie inaczej niż wtedy, gdy go pisałam; tak samo, jak wyglądały zupełnie inaczej, gdy prowadziłam wywiady. Wywiady pogłębione opierały się na narracji swobodnej, lecz w trakcie ich prowadzenia wypracowałam szereg dyspozycji, których od pewnego czasu używam zawsze na końcu wywiadu, zadając dodatkowe pytania. Często respondenci i respondentki proszą mnie, abym zadała pytania w początkowej fazie wywiadu, gdyż nie mają ochoty lub nie czują się na siłach prowadzić swobodnej narracji. Wówczas przechodzę do pytań, w których często zawarty jest element przygotowanych przeze mnie dyspozycji. Wśród dyspozycji tych jest również pytanie o definicję własną rodziny. Pragnę zaznaczyć, że prowadząc wywiady częstokroć zdaję sobie sprawę, jak dalece mój sposób myślenia o relacji miłosnej/romantycznej/intymnej zdominowany jest przez założenie diady jako jej podstawy. Same badane przeze mnie osoby również z takiego założenia wychodzą, co przejawia się np. w tym, że hierarchizują relacje z poszczególnymi osobami, czy w tym, że nawet, jeśli pozostają z kilkoma osobami we wspólnej relacji miłosnej, to często

analizują relacje z poszczególnymi osobami w zupełnym oderwaniu od innych. Zastanawiam się więc, na ile odejście od założenia diady jako podstawy relacji romantycznej, tak głęboko zinternalizowane w naszej kulturze, jest w ogóle możliwe – a jeśli możliwe, to na ile funkcjonalne.

Oprócz wywiadów prowadzę również obserwację uczestniczącą grupy osób, które od pewnego czasu interesują się lub też praktykują poliamorię czy niemonogamię. Uczestniczę w spotkaniach grup poliamorycznych – zarówno na wpół formalnych, jak i całkowicie nieformalnych – a także przeprowadzam setki prywatnych rozmów, na podstawie których – nie odsłaniając prywatności moich rozmówczyń i rozmówców – jestem w stanie wyciągnąć szersze wnioski dotyczące niemonogamicznego życia.

2. Grupa badawcza

Badane przeze mnie osoby to osoby definiujące się jako kobiety i mężczyźni oraz osoby niedefiniujące się jako kobiety ani jako mężczyźni; definiujące się jako homo-, hetero-, bi-, panseksualne, *queer* oraz niedefiniujące swojej seksualności; w wieku pomiędzy 23 a 44 lata; mieszkające w Warszawie, małych miejscowościach (poniżej 5000 mieszkańców) lub na wsiach; o dochodach wysokości średniej krajowej pochodzących z pracy etatowej, dochodach pochodzących z prac dorywczych poniżej średniej krajowej, niepracujące i utrzymujące się z pomocy finansowej rodziców; studiujące, takie które kiedyś studiowały, z wykształceniem wyższym, średnim i podstawowym; o zainteresowaniach dotyczących zazwyczaj ezoteryki, psychologii, nauk społecznych; często działające w politycznych ruchach mniejszościowych; definiujące się jako osoby niemonogamiczne, osoby prowadzące niemonogamiczne życie, osoby poliamoryczne oraz osoby, które prowadziły niemonogamiczne życie, ale aktualnie pozostają w zawieszeniu jeśli chodzi o relacje miłosne, lub obecnie są w relacji monogamicznej. Moich respondentów i respondentki cechuje moim zdaniem wysoki stopień autorefleksyjności. Osoby te często charakteryzuje indywidualizm, o czym świadczą niestandardowe wybory dotyczące różnych dziedzin życia (praca, miejsce zamieszkania, zainteresowania) oraz daleko posunięte poczucie odrębności i niezależności od osób, z którymi nie czują się blisko związane.

Osoby które badam wchodzą w niemonogamiczne związki z innymi osobami; każdy z tych związków czy też zespołów związków ma właściwy sobie charakter i stale, wzajemnie negocjowane, specyficzne zasady. Aby oddać zróżnicowanie i niejednorodność tych powiązań, a zarazem uwydatnić ich punkt wspólny, jakim jest niemonogamia, nazywam je konstelacjami relacyjnymi.

Na podstawie dotychczas przeprowadzonych badań wyróżniam kilka rodzajów motywacji[21] do odejścia od normy monogamii. Motywacja taka może brać się z sytuacji, w której dana osoba pozostawała w związku monogamicznym, a następnie pod wpływem wydarzeń (takich, jak zdrada lub zakochanie/ zauroczenie inną osobą ze strony którejś z osób, lub wspólne spontaniczne wzięcie udziału w orgii) wraz z partnerem czy partnerką podjęła decyzję o dopuszczeniu w ich relacji wchodzenia w relacje intymne z innymi osobami. Inny rodzaj motywacji to sytuacja, w której dana osoba zaangażowała się w relację seksualną, a następnie w związek intymny z parą. Jeszcze inny rodzaj motywacji to okoliczności, w których jednostka świadomie i aktywnie angażuje się w więcej niż jedną relację intymną z osobami, które wzajemnie łączy zazwyczaj jedynie luźna znajomość, najwyżej relacja przyjacielska, a czasami wcale się one nie znają. Trzeba też nadmienić, że część badanych przeze mnie osób, o różnych motywacjach, deklaruje się jako osoby poliamoryczne.

[21] Zgodnie z definicją, która za motywację uważa stan gotowości istoty rozumnej do podjęcia określonego działania, lub wzbudzony potrzebą zespół procesów psychicznych i fizjologicznych określający podłoże zachowań i ich zmian (Reykowski, Janusz, (1985). Emocje i motywacja. W: T. Tomaszewski (red), Psychologia, wyd. PWN).

3. Wnioski: „Rodzina"

Pojęcie rodziny i stosunek do niego, a przede wszystkim własne definicje rodziny, podczas prowadzenia wywiadów badam dwoma sposobami. Po pierwsze, zajmuję się tymi fragmentami wypowiedzi, gdzie określenie to pada podczas narracji swobodnej. Nie zadaję dodatkowych pytań, pozwalam osobie mówiącej rozwijać narrację. Drugi sposób to kierowanie się dyspozycją do wywiadu: po zakończeniu narracji swobodnej zadaję dodatkowe pytania, wśród nich pojawia się również takie: „Kto jest twoją rodziną?".

Wyniki wskazują tutaj na kilka ciekawych tendencji. Tam, gdzie „rodzina" pojawia się w narracji swobodnej – co zdarza się rzadko – odnosi się zawsze do jednej z dwóch grup: albo chodzi o rodzinę pochodzenia, albo chodzi o dzieci – niezależnie od więzów krwi[22]. Określenie „rodzina" pojawia się wszędzie tam, gdzie respondentki i respondenci mówią o dzieciach swoich partnerek lub partnerów – i to niezależnie od tego, za pomocą którego z dwóch narzędzi się tego dowiaduję. Fakt istnienia dziecka ma wpływ na pozostałe osoby zaangażowane w relację z osobą, która jest za dziecko bezpośrednio odpowiedzialna i wówczas mowa jest o „rodzinie" w szerokim sensie. Przykładem jest tutaj wypowiedź jednej z respondentek[23]:

> Ewa, 24: No, przez wiele lat mianem rodziny określałam Halinę, Darka i dziewczynki [dzieci Darka i Haliny]. To... przez przez bardzo wiele lat tak było (...).

Co interesujące, tylko w odniesieniu do rodziny w kontekście dzieci poruszane są kwestie takie, jak opieka czy prowadzenie gospodarstwa domowego. Przykładem może być tu wypowiedź innej respondentki[24], która zastanawia się, jakie rozwiązanie zostałoby przyjęte w wypadku śmierci jej i ojca jej dzieci:

> Wanda, 30: (...) I ja tak naprawdę nawet nie wiem co by było, gdyby ktoś z nas zszedł z tego świata i się skończył. Czy by było przejęcie tych dzieci przez nas, jako tą niby wielką rodzinę, w której jednak zawsze jesteśmy, pożyczamy se kasę, samochody, organizujemy pomoc dla opieki dla dzieci i tak dalej – bo jednak każde z nas ma rodzinę, dziadków, coś tam. Ja nie wiem jak by to

---

[22] W przypadku moich badań ani razu nie pojawia się w wywiadach zagadnienie małżeństwa. Elisabeth Sheff podejmuje tę kwestię w kontekście swoich badań nad osobami poliamorycznymi (Sheff 2011: 501). Z jednej strony można zauważyć, że respondentki i respondenci, z którymi rozmawia, używają dość często sformułowań „mąż" i „żona" w odniesieniu do swoich partnerek i partnerów. Z drugiej strony, badaczka przypomina, że istnieje hipoteza, iż osoby poliamoryczne nie opowiadają się za małżeństwem, a wynika to z ich skupienia na swobodnych, płynnych formach relacji (Aviram 2007 za Sheff 2011:502). Zwraca jednak uwagę, że to rasa (w zdecydowanej większości biała) i status społeczny (wysoki) są swego rodzaju buforami przeciwko dyskryminacji społecznej i dlatego osoby poliamoryczne o takich charakterystykach mogą sobie pozwolić na indyferentny stosunek do małżeństwa. Ponadto, jeśli pozostają one w małżeństwie heteroseksualnym, to mimo jednoczesnej przynależności do mniejszości seksualnej otrzymują przywileje takie, jak grupa dominująca i kwestia małżeństwa pomiędzy pozostałymi osobami nie przemienia się w żywotną potrzebę.

[23] Respondentka ta (Ewa, 24) przez kilka lat była w związku z mężczyzną będącym jednocześnie w związku z inną kobietą, z którą mieszkał, wychowując dwoje ich wspólnych dzieci. Respondentka przyjaźniła się z żoną swojego partnera, czasami we trójkę uprawiali seks.

[24] Respondentka ta (Wanda, 30) przez kilka lat pozostawała w relacji z mężczyzną (Dorian), który w tym samym czasie był w relacji z inną kobietą (Florka) (która ma dwoje dzieci z wcześniejszego, monogamicznego związku, i z którą mężczyzna, zanim poznał respondentkę, był w relacji równoległej do relacji z inną kobietą (Diana), z którą ma dwoje dzieci) i z każdą z tych kobiet wychowuje wspólnie dzieci, nie pozostając w związku już z żadną z nich od około dwóch lat (dla pełnego zrozumienia przytaczanych później wypowiedzi respondentki należy dodać, że z każdą z kobiet mężczyzna przez pewne okresy pozostawał w związku monogamicznym, rezygnując z drugiego związku).

się potoczyło trochę. Musielibyśmy być w jakiś związku, w jakimś *community* które byśmy sobie stworzyli po prostu. Które byłoby nazwane, oficjalne i... No nie wiem. Co by było wtedy. Lecz raczej rodziny by przejmowały. (...) Nie wiem czy moje dzieci by były z G. Ale chyba tak, bo ja z nim tworzę jakąś rodzinę, to są moje dzieci. Jestem trochę pogubiona w tym (śmiech).

Obok definiowania rodziny poprzez odniesienie do dzieci pojawia się, w tym wypadku jednak wyłącznie po moim pytaniu o definicję rodziny, motyw „rodziny z wyboru"; opis podawany jest zgodnie z definicją tego pojęcia, często z jego znajomością, z bezpośrednim odwołaniem się do tej koncepcji, jak u dwojga moich respondentów:

Tymon, 27[25]: Jak myślę sobie o tym czy ktoś z bliskich mógłby być moją rodziną, to myślę sobie że o nich, o nich mógłbym tak powiedzieć. Bo to są znajomi z podstawówki (…). Gdybym był w jakimkolwiek problemie w moim życiu, to mógłbym tak jak do rodziny do nich się zwrócić. Nawet po piętnastu latach nieutrzymywania kontaktów oni byliby w stanie zrobić wszystko żeby mi pomóc i to samo ja bym zrobił dla nich. No więc myślę że o nich też mógłbym powiedzieć że... że są dla mnie jakąś rodziną.

Ewa, 24: Wiesz co, kiedy mieszkałam z ludźmi generalnie, kiedy dużo podróżowałam i miałam swoją jakąś tam ekipę, właśnie ludzi z którymi chcę zbudować ekowioskę, to nazywałam jakby... to była dla mnie rodzina, ale też... (...) No i to są ludzie którzy są obecni przez całe życie w moim życiu i są ze mną blisko. więc też są moją rodziną taką z wyboru że tak powiem, nie? A na teraz to trudne pytanie. Bo na razie skupiam się w swoim życiu na sobie. a tak generalnie teoretycznie to rodzina to są dla mnie ludzie z którymi chcę być, żyć, tworzyć, współdziałać (…).

Co wydaje się być znaczące w wypowiedziach, to właśnie to, że z założenia kwestionowane jest uznawanie za rodzinę osób połączonych więzami krwi. Można dywagować, że wynika to z ogólnej skłonności badanych przeze mnie osób do podważania norm życia intymnego. Takie przypuszczenie można wysnuć w przypadku wypowiedzi respondentki, która odpowiadając na pytanie, kto jest jej rodziną, specjalnie zaznacza, że rodzina „z krwi" jest dla niej „również" ważna:

Ewa, 24: w ogóle nie mam problemu z nazywaniem tej takiej biologicznej rodziny rodziną. Yy aa mam fantastyczną rodzinę, jeżeli chodzi o to to u mnie w rodzinie są po prostu fantastyczne kobiety – bo głównie są tam kobiety – i... no, łączą nas takie dość silne więzi. Tak jak ci mówiłam, na przykład z siostrami, moja siostra jest moją przyjaciółką, z moja mamą też mam dosyć silne więzi (…).

Innym przykładem podważania oczywistości rodziny biologicznej jako rodziny (choć tutaj żartem) jest wypowiedź respondentki pokazująca zarazem, że osoba, z którą aktualnie jest się w relacji romantycznej, nie staje się automatycznie członkiem/członkinią rodziny:

Wanda, 30: Moją rodzinę stanowią obydwoje moje dzieci, czuję dużą bardzo jakąś spójność z Dorianem, ale dotyczącą dzieci, yy nie mam jeszcze tak w tej chwili że czuję się bezpiecznie i na takiej prostej linii z Fryderykiem [obecnym chłopakiem] – czuję że jesteśmy razem, ale... jesteśmy ze sobą związani, ale tak jakby – no nie wiem, nie jest to jeszcze takie wiesz. Że oboje to badamy. Ja to badam na pewno. Na pewno moi rodzice, moja mama i mój tata choć ich to mogłabym się czasem wyrzec (śmiech), i siostra moja i jakieś tam inne – ale na przykład wszystkie dzieci w rodzinie czyli (…) [wymienia imiona dzieci] postrzegam jako rodzinę. Chociaż z X i Y [dzieci Florki z wcześniejszego związku monogamicznego] w ogóle nie jestem

[25] Respondent ten (Tymon, 27) w momencie przeprowadzania wywiadu od dziesięciu lat pozostawał on w związku z kobietą (Ula), która jednocześnie od prawie roku była w równoległym związku z inną kobietą, z którą respondent się przyjaźnił.

spokrewniona. Nie ma takich sytuacji że nie wpuszczam ich bo nie mam ochoty. Po prostu przychodzą i ja ich mam. I jestem z nimi. To nie jest taka rodzina... to jest taka rodzina przyjaciół. Florkę też postrzegam jako rodzinę. Ze względu na... no no nie wiem jakie.

Warto również zwrócić uwagę na sytuacje, w których pojawia się swego rodzaju konflikt pomiędzy rodziną pierwotną/„z krwi", a niemonogamiczną rodziną „z wyboru". Ta sama respondentka opowiada o tym, jak jej matka za pomocą środków przemocy próbowała wymusić na respondentce, aby ta zerwała z parą, z którą zaangażowała się w pełen konfliktów niemonogamiczny związek: *mama mi robiła zakazy: że nie wyjdę z domu – albo że mi nie da pieniędzy*.

Podsumowując bardzo ogólnie, rodzina dla moich badanych nie jest sprawą oczywistą ani samą przez się zrozumiałą; na podstawie wywiadów można poznać, że jeszcze przed rozmową ze mną poddawali to zjawisko głębokiej refleksji.

4. Wnioski: Dzieci

Przechodzę teraz do kluczowej dla omawiania życia rodzin niemonogamicznych kwestii; mnie samą zaskoczyło, jak ważnej. Jedną z moich roboczych hipotez było, że kwestia funkcjonowania dzieci w rodzinach niemonogamicznych ma w przypadku moich badanych mniejszy wpływ na definiowanie rodziny, niż to się dzieje w większości społeczeństwa. Zdecydowanie jednak myliłam się: kwestia ta ma naprawdę duże znaczenie, co nie odbiega od definicji uznawanej przez ogół[26]. Dlatego też zamierzam omówić szerzej kilka szczegółowych zagadnień związanych z rolą dzieci w narracjach osób niemonogamicznych.

4.1. Decyzja o dziecku

O chęć podjęcia decyzji o dziecku pytałam podczas wywiadu wprost. Respondenci podzielili się na dwie grupy: takich, którzy zdecydowanie nie chcą mieć dzieci i takich, którzy już je mają. Nie rozmawiałam z ani jedną osobą, która pozostając w relacji otwarcie niemonogamicznej dziecko by aktualnie planowała. Omawiając sprawę decydowania się bądź nie na dzieci/dziecko, warto zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, nawet osoby, które zdecydowanie deklarowały brak chęci posiadania dzieci kiedykolwiek w swoim życiu, podczas wywiadu dzieliły się refleksją, że być może kiedyś jednak zmienią zdanie:

Tymon, 27: Z jednej strony nie chcę mieć dzieci – zaraz powiem dlaczego – ale z drugiej strony jak gdyby, pomyślałem sobie że – też o tym z Ulą ostatnio rozmawialiśmy – że jednak mieć dzieci, to jest... to jest też jakby tworzenie jakiejś specyficznej relacji jakby z kimś – w tym wypadku właśnie z dzieckiem – której nie zbuduje się nigdy, nie mając tego dziecka. Jakby to jest coś nowego, coś innego w twoim życiu, co też jakoś cię rozwija z jakiejś tam strony. Jakby to skonfrontowałem też z jakimiś innymi przemyśleniami na temat dzieci, i pomyślałem sobie że na dzień dzisiejszy nie chcę mieć dzieci i to zdecydowanie nie chcę ich mieć, ale kto wie, może za rok dwa powiem że bardzo je chcę mieć.

Druga kwestia to taka, że ewentualna decyzja o dziecku wiąże się z potrzebą przedefiniowania modelu relacji, w których się pozostaje. Jedna z respondentek, która również nie chciała mieć dzieci, zakładała, że jeśli kiedykolwiek zdecyduje się na dziecko, to pozostając

[26] Według badań CBOS z 2006 roku, badani i badane za rodzinę uznają małżeństwo z dziećmi w 100% (bez dzieci w 67%); matkę lub ojca samotnie wychowujących dziecko w 87%; osoby w związku nieformalnym wychowujące dzieci w 71% (bez dzieci: w 26%); związek osób tej samej płci wychowujących dziecko w 9% (bez dzieci: w 6%) (Potrzeby prokreacyjne oraz preferowany i realizowany model rodziny, CBOS: BS/52/2006).

w diadzie romantycznej. Bardzo wyraźnie sugeruje to jej wypowiedź, w której rozważając ewentualną decyzję o dziecku, skupia się na omawianiu swojej relacji z jego potencjalnym drugim rodzicem jako jedyną osobą, z którą byłaby w relacji:

> Melania, 23: ja za bardzo bym... ja bym całą tą energię przelała na dziecko, a chciałabym – jednak – naczy dbać o tą drugą osobę, i jakoś tak razem wyjechać, razem spędzać czas, cokolwiek.

Z kolei jeden z respondentów (Piotr, 23) przeciwnie, decyzję o dziecku warunkował zmianą swojego wzoru kohabitacyjnego z opartego na diadzie na zasadzający się na kolektywie. Stwierdził, że jeśli kiedykolwiek chciałby mieć dzieci, to tylko mieszkając wraz z większą grupą osób, które dzieliłyby się opieką nad kilkorgiem żyjących z nimi dzieci; nie zaś, jak w momencie przeprowadzania wywiadu, mieszkając wyłącznie z partnerką, z którą pozostawał w otwartym związku.

Pojawił się również wątek taki, że osoba (Kalina, 23) będąca w relacji otwartej, chciałaby mieć dziecko, jednak z innym partnerem. Miała bowiem poczucie, że jej główny partner nie sprawdzi się w roli rodzica. Co nie znaczyło dla niej, że zachodząc w ciążę z innym partnerem, z tym pierwszym miałaby się rozstać.

4.2. Komunikowanie dzieciom charakteru relacji pomiędzy dorosłymi

Respondentki i respondenci, którzy już wychowują dzieci, często zaznaczali, że starają się maksymalnie ograniczać zakres informacji na temat charakteru relacji łączących poszczególnych dorosłych. Jako powód podawali tu dobro dzieci, a także lęk przed manipulacją ze strony innej osoby dorosłej:

> Wanda, 30: Mam taki obraz dzieciństwa, w którym dzieci są dziećmi. Nie można ich mieszać w dorosłych sprawy, po prostu nie należy! To im się na nic nie przyda po prostu. Niech se mają swoje dzieciństwo. Ja cierpiałam też jak Dorian był z Florką, trochę. Bo wtedy była taka jakaś też polityka. Że Florka jest mamusią J. [syn respondentki (Wanda, 30) z Dorianem]. Ja dostawałam trochę takiego lekkiego szału i mówiłam, ona nie jest mamusią J. i ty nie mów takich głupot Dorian, bo ja jestem mamą J. I to to jest tak jakby dziecko, to są wdruki do trzeciego roku życia. Ja nie chcę żeby on miał jakieś pomieszanie w głowie (…).

Jeden z respondentów (Wojtek, 34) jednak zastosował przeciwną strategię: w wyniku decyzji swojej i swojej żony obydwojgu swoich dzieci (w wieku 1,5 roku i 7 lat) przedstawił swoją sytuację jako kogoś, kto „kocha wiele osób"; w rozmowie ze mną nazywał to wydarzenie „wyoutowaniem się przed dziećmi" (w nawiązaniu do *coming outu*).

4.3. Wspólne wychowywanie

Badane przeze mnie osoby dążą do tego, aby dzieci różnych rodziców wychowywały się razem: dzieci mówią na siebie brat/ siostra; regularnie oglądają zdjęcia tych dzieci funkcjonujących w ramach konstelacji relacyjnej, które aktualnie mieszkają za granicą. Dobrze oddaje tę dążność wypowiedź respondentki (Wanda, 30): ...*oni są świadomi tego że są wszyscy trochę nasi jednak*. Najskuteczniej cel ten udaje się osiągnąć wtedy, gdy stosunki pomiędzy poszczególnymi dorosłymi są pozytywne. Istnieje jednak spory nacisk na to, aby dzieci spędzały czas ze sobą również w sytuacjach, gdy między dorosłymi mają miejsce konflikty; jak w przypadku wypowiedzi jednej z respondentek:

> Wanda 30: Florka z Dianą się połączyły, miały fun z tego że dzieci się wychowują razem, potem było ogromne natężenie że oni się jeszcze bardziej razem wychowują bo razem mieszkają, nacisk

był zawsze położony z naszej strony i z ich, że te dzieci są razem i żeby się spotykały. I w momencie kiedy się rozchodzili oni już i mieli jakieś fakapy, to też tak jakby i dla Doriana, i dla Florki – dla Diany to może trochę mniej, bo była daleko i czuła się odrzucona – ale zawsze było bardzo ważne żeby spotykać dzieci. I dla nas teraz – mimo że te dzieci są trochę dalej ze względu na nasz rozłam – ogólnie jest tak że ja się totalnie zajmuję dzieckiem Florki, Florka się też zajmuje moimi jak jest taka potrzeba (...).

4.4. Rywalizacja na tle wychowania

Frapujące, że mimo pozytywnych deklaracji i starań, pomiędzy matkami (nie zauważyłam tego w przypadku ojców) pojawia się rywalizacja dotycząca jakości zapewnianej opieki nad dziećmi. Dotyczy to kobiet, które wchodzą – lub wchodziły w przeszłości – jednocześnie w relację miłosną z tym samym mężczyzną[27]:

Wanda, 30: aczkolwiek ja nie za bardzo daję jej [Florce – przyp. KM] dzieci, bo jej emocjonalność tak jakby nie... No jakieś awantury z dziećmi – ja też czasem mam, ale to nie z takim natężeniem, nie jest taka amplituda po prostu. [...] Z Dorianem też mamy trochę taki układ. Że jest – wiadomo że L. [córka Florki i Doriana] dużo więcej czasu spędza z Dorianem bo moje dzieci – bo on – bo – bo L. nie ma fajnej matki. A moje mają fajną matkę. Więc on tak o tym mówi. To też jest dla mnie super (...). A Florka – tak jakby żąda od niego. Że ma w każdy weekend zajmować się dziećmi. Bo ona chce mieć wolne. Niezależnie czy ma studia czy nie ma studiów, bo chce być bez bez L. po prostu. A ja bardzo lubię weekendy z moimi dziećmi, i bardzo lubię też weekendy z Dorianem i z dziećmi. (...) Ale jeśli chodzi o dzieci to jest to jest totalny *unite* jednak. Nie można, nie można powiedzieć że nie.

4.5. Poczucie wyjątkowości stworzonej rodziny i solidarność „ponad podziałami"

Poczucie wspólnoty i solidarność objawiają się szczególnie wtedy, gdy dochodzi do konfliktów z otoczeniem zewnętrznym na tle wychowywania dzieci. Jedna z konstelacji relacyjnych doświadczyła sytuacji, w której dziadkowie dążyli do odebrania jednej z zaangażowanych w relację kobiet praw do opieki nad jej dziećmi. Pozostałe osoby robiły bardzo wiele, by do tego nie dopuścić, mimo że w tamtym czasie pozostawały z kobietą tą w konflikcie.

Bardzo wyraźna jest tendencja do dzielenia świata na „nas" i „ich", gdzie „my" to ci, którzy wchodzą lub wchodzili ze sobą wzajemnie w niemonogamiczne relacje, a „oni" to monogamiczna reszta. Niezależnie od konfliktów wewnątrz niemonogamicznej grupy, u badanych osób pojawia się poczucie własnej wyjątkowości i wyjątkowości konstelacji rodzinnej, którą się wspólnie z innymi osobami zbudowało. Wątek ten pojawia się kilkukrotnie w wypowiedziach moich respondentek i respondentów, co najlepiej ilustrują słowa jednej z nich – cytowanej już wcześniej wielokrotnie:

Wanda, 30: Ale jak sobie patrzę na te nasze relacje teraz, to se myślę że my jednak jesteśmy jacyś fajni. Jacyś tacy fajni, wyjątkowi, że się jednak trzymamy razem, i się nie rozstaliśmy, nie pokłóciliśmy (...).

[27] Mogło dochodzić do epizodów wspólnego seksu czy pogłębienia bliskości między samymi kobietami, ale akurat w tym przypadku relacja z mężczyzną była dla obu priorytetowa i definiowana jako miłosna.

Zakończenie

Rodziny osób podejmujących niemonogamiczne wybory to temat, w którym przecinają się dwie niezmiernie trudne do zgłębienia kwestie: z jednej strony wykraczanie poza normę społeczną, a z drugiej strony rodzina, „odwieczna", lecz zmienna i trudno uchwytna. Przeprowadzone przeze mnie dotychczas badania odpowiadają na kilka interesujących pytań, pokazując, jak kształtują się procesy definiowania rodziny u osób niemonogamicznych i jakie czynniki mają w tym przypadku największe znaczenie. Analizując kształt pojęcia rodziny u osób wychodzących poza normę monogamii, nie można również zapomnieć o wiążących się z tą kwestią bezpośrednio zagadnieniach takich, jak choćby kohabitacja, intymność, narracje wobec dzieci, interakcje z otoczeniem. Kwestie te zamierzam poruszyć w kolejnych pracach.

Bibliografia

Adam, Barry D. 2006. "Relationship Innovation in Male Couples". W: *Sexualities* 9, s. 5-26.

Adamski, Franciszek. 2004. Czy rodzina ma przyszłość?. W: (red.) Małgorzata Leśniak. Państwo i społeczeństwo w XXI wieku. Rodzina wobec zagrożeń XXI wieku. Kraków: Krakowska Szkoła Wyższa im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, s. 17-26.

Bridgewater, Dee. 1997. "Effective Coming Out: Self-Disclosure Strategies to Reduce Sexual Identity Bias". W: (red.) Sears, James T., Williams, Walter L. *Overcoming Heterosexism and Homophobia: Strategies That Work*. New York: Columbia University Press, s. 65-75.

CBOS. 2006. Potrzeby prokreacyjne oraz preferowany i realizowany model rodziny. Komunikat z Badań Centrum Badania Opinii Publicznej (CBOS). BS/52/2006. Warszawa.

David, Elaine. 1993. "Sociology to Famology: A Wise Move?". W: *Journal of Family Issues* 14(1), s. 20.

Denzin, Norman K., Lincoln, Yvonna S. 2009. Metody badań jakościowych 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Dunin, Kinga. 2009. Etyka związków poligamicznych. W: Krytyka polityczna 16/17, s. 78-83.

Guerrero, Laura K., Andersen, Peter A. 2000. "Emotion in Close Relationships". W: *Close Relationships: A Sourcebook*. London, New Delhi: Sage Publications, s. 171-183.

Haritaworn Jin, Lin Chin – ju, Klesse Christian. 2006. "Poly/logue: A Critical Introduction to Polyamory". W: *Sexualities* 9.

Hensel, Przemysław, Glinka, Beata. 2012. Teoria ugruntowana. W: (red.) Jemelniak, Dariusz. Badania jakościowe. Podejścia i teorie. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 89-114.

Ho, Sik Ying. 2006. "The (Charmed) Circle Game: Reflections on Sexual Hierarchy through Multiple Sexual Relationships". W: *Sexualities* 9, s. 547-564.

Krekula, Clary. 2002. "The Concept of Family from the Children's Perspective". Wystąpienie na: XV Kongres Międzynarodowego Stowarzyszenia Socjologicznego w Brisbane.

Levin, Irene. 1993. "Family as Mapped Realities". W: *Journal of Family Issues* 14(1), s. 82.

Levin, Irene, Trost, Jan. 1992. "Understanding the Concept of the Family" W: *Family Relations* 41(3), s. 348-351.

Michalczak, Katarzyna. 2012. Niemonogamia jako forma wychodzenia poza heteronormatywność. W: (red.) Drozdowski, Mariusz, Kłosowska, Monika, Stasińska, Agata. Strategie *queer*. Od teorii do praktyki. Warszawa: Difin, s. 207-227.

Mizielińska, Joanna, 2006. Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii *queer*, Kraków: Universitas.

Peplau, Letitia Anne, Spalding, Leah R. 2000. "The Close Relationships of Lesbians, Gay Men, and Bisexuals". W: *Close Relationships: A Sourcebook*, poz. cyt., s. 111-123.

Prager, Karen J. "Intimacy in Personal Relationships". 2000. W: *Close Relationships: A Sourcebook*, poz. cyt., s. 229-243.

Ritchie, Ani, Barker, Meg. 2007. "Hot Bi Babes and Feminist Families: Polyamorous Women Speak Up". W: *Lesbian and Gay Psychology Review* 8 (2), s. 141-151.
Sears, James T. 1997. "Thinking Critically/Intervening Effectively". W: (red.) Sears, James T., Williams, Walter L. *Overcoming Heterosexism and Homophobia: Strategies That Work*. New York: Columbia University Press, s. 13-48.
Sheff, Elisabeth. 2010. "Strategies in Polyamorous Parenting". W: (red.) Barker, Meg, Langridge, Darren. *Understanding Non-Monogamies*. London: Routledge.
Sheff, Elisabeth. 2011 A. "Polyamorous Families, Same-Sex Marriage, and the Slippery Slope". W: *Journal of Contemporary Ethnography* 40, s. 487.
Sheff Elisabeth. 2011 B. "Poly Families: New Sociological Research". Wywiad radiowy dla: *Atlanta Poly Weekend*, 12.04.2011.
Sheff, Elisabeth, Hammers, Corrie. 2011. "The Privilege of Perversities: Race, Class, and Education among Polyamorists and Kinksters". W: *Psychology&Sexuality* 2(3), s. 198-223.
Sławecki, Bartosz. 2012. Znaczenie paradygmatów w badaniach jakościowych. W (red.): Jemelniak, Dariusz. Badania jakościowe. Podejścia i teorie. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 57-88.
Sprecher, Susan, Regan, Pamela C. 2000. "Sexuality in a Relational Context", W: *Close Relationships: A Sourcebook*, poz. cyt., 217-227.
Stasińska, Agata Ucieleśnienia rodzin(y).Wizje związku i rodziny z krwi, i z wyboru (red.) Ewa Banaszak, Piotr Czajkowski (red.) Corpus delicti – rozkoszne ciało. Szkice nie tylko z socjologii ciała (263-298). Warszawa 2010.
Szlendak, Tomasz. 2012. Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Tomalski, Przemysław. 2007. Nietypowe rodziny. O parach lesbijek i gejów oraz o ich dzieciach z perspektywy teorii przywiązania. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu warszawskiego.
Tomasik, Krzysztof. 2009. Małżeństwo we troje. W: Krytyka polityczna 16/17, s. 84-95.
Trost, Jan. 1993. "Family from a Dyadic Perspective". W: *Journal of Family Issues* 14(1), s. 92.
Warzywoda-Kruszyńska, Wielisława. 2004. Rodzina w procesie zmian. W: (red.) Warzywoda-Kruszyńska, Wielisława, Szukalski, Piotr. Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie polskim. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Strony internetowe:

Warner, Andrea. "Love, Sex & Kink: 'Three's Company'"; www.westender.com. Dostęp: 11.02.2009.
Atlanta Poly Weekend. http://polyweekly.livejournal.com; dostęp: 02.11.2012.

Katarzyna Michalczak – socjolożka, doktorantka w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW. Prowadzi badania współczesnych otwarcie niemonogamicznych wyborów w Polsce. Do jej zainteresowań naukowych należą: kwestia *gender* i wychowania dzieci, feministyczne teorie i praktyka, nienormatywne seksualności, teoria queer. Współorganizowała konferencję „Nienormatywne praktyki rodzinne".

Katarzyna Michalczak – a sociologist and a Ph.D. candidate at the Institute of Applied Social Sciences at the University of Warsaw. She is conducting research on present-day open non-monogamous choices in Poland. Her academic interests focus on gender and raising children, feminist theories and practice, non-normative sexualities, queer theory. In 2012 she co-coordinated the conference 'Non-Normative Family Practices,' held in Warsaw.

Część II

Przemiany „tradycyjnej rodziny”

Urszula Kluczyńska

Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu

Nienormatywna rodzina heteroseksualna z dzieckiem – opresyjność roli

Wobec funkcjonowania osób tworzących rodzinę – ich zadań i powinności – istnieje jedyne społecznie akceptowane, choć stereotypowe, oczekiwanie. Jest to wyobrażenie jednoznaczne: ktoś wchodzi w rolę kobiety/żony/matki, druga osoba (i nie inaczej) w rolę mężczyzny/męża/ojca. Rola jest określona i czytelna, każda odmienność jest traktowana jako patologia. Kategoria roli może być jednak opresyjna nie tylko w rodzinach nienormatywnych, ale również w heteroseksualnych. Rodzinę heteroseksualną z dzieckiem (społecznie postrzeganą jako norma) też można by określić mianem nienormatywnej, jeśli norma – tu: wypełnianie roli ojca przez mężczyznę i matki przez kobietę – nie jest wypełniana lub, jeśli ktoś woli, „jest zaburzona". Pojawia się bowiem wówczas przekonanie o błędnym, wręcz dysfunkcyjnym oddziaływaniu rodziny. Celem jest zbadanie opresyjności kategorii roli (głównie kobiety/żony/matki/ i mężczyzny/męża/ojca) w odniesieniu nie tylko do alternatywnych form rodzinnych (przede wszystkim nieheteroseksualnych), ale głównie heteroseksualnych (z dzieckiem) i tego, co czyni je nienormatywnymi. Artykuł prezentuje analizę studium przypadku rodziny heteroseksualnej z dzieckiem, której członkowie nie realizują roli ojca/mężczyzny i matki/kobiety w sposób, który można by określić mianem normy. Co istotne, rodzina ta nie definiuje się jako taka (normatywna), gdyż dostrzega zderzenie z istniejącą normą w ramach własnej interpretacji bycia razem.

Słowa kluczowe: rodzina nienormatywna, rodzina heteroseksualna, opresyjność roli

<u>Non-Normative Heterosexual Family with a Child: Role Oppression</u>

There is the stereotypical but socially accepted expectation as to the family notion: how it should be structured, how the tasks should be distributed and what functions each member of a family should perform. Social expectations are one-track and unambiguous: one person is to fulfil the role of a woman/wife/mother, and the other that of a man/husband/father. The divisions are clearly defined and every indication of diversity is treated as pathology. I assume that the category of role might be oppressive not only in non-normative families, but in all types, including heterosexual households. Heterosexual family with a child (perceived as norm by the society) might be described as non-normative if norm, i.e. social expectations of the way of fulfilling the role by the father and the mother – is not conformed to the way people see it. The main aim of this article is to denote role oppression (especially in the role of a woman/wife/mother and a man/husband/father) not only in alternative family types (especially homosexual ones,) but in heterosexual families with children as well. The article will try to examine what makes such families non-normative too. This is going to be an analysis of the case study of a heterosexual family with children, whose members do not assume the clearly defined roles of a man/father and a woman/mother, established as the norm. It is significant that the family described themselves as non-normative, because they notice the clash between the existing norm and their way of functioning.

Keywords: non-normative family, heterosexual family, role oppression

W refleksji naukowej coraz częściej podejmowany jest wątek zmian w obrębie rodziny oraz redefiniowania ról rodzicielskich. Jednocześnie, rodziny heteroseksualne wydają się być traktowane jako bardzo do siebie podobne, z racji samego tylko faktu, że są rodzinami heteroseksualnymi. Są

ISSN 1689-6637. http://interalia.org.pl/

postrzegane jako ostoja „tradycyjnej rodziny" i zwykle, mimo istnienia różnych konfiguracji rodzinnych, ukazywane jako opozycja do rodzin homoseksualnych. Wydaje się zatem, że doszło do pewnego paradoksu. Z jednej strony oczekuje się niejako przeniesionego schematu ról na rodziny nieheteroseksualne, ale z drugiej zakłada się, że te schematy funkcjonują w każdej rodzinie heteroseksualnej, zwłaszcza takiej z dzieckiem. Rodziny heteroseksualne, jako pewne kryterium i punkt odniesienia, zostały zunifikowane. Wydaje się, że wykluczono ich różnorodność. Uderza niebezpieczne uproszczenie, a jednocześnie częste poczucie „konieczności" stawiania rodziny hetero w opozycji do homoseksualnej. Perspektywa socjologiczna wymaga jednak, by rozważyć kwestię rodziny uwzględniając kontekst kulturowo-historyczny, ale również by wyjść poza stereotypowe (często ideologiczne) oczekiwania i spojrzeć na dynamikę rodziny z szerszej perspektywy, biorąc pod uwagę jednostkowe wybory.

Współczesne przemiany rodziny heteroseksualnej

Przeobrażenia rodzin związane są ściśle ze społecznymi przemianami. Krystyna Slany wskazuje na istotne obszary, które wpływają na konstruowanie rodziny: zmiana pozycji kobiety w strukturze społecznej (aktywność zawodowa kobiet), indywidualizacja poczucia sukcesu i życiowych satysfakcji, postępy w antykoncepcji i technologii reprodukcyjnej, zanik jednoznaczności teleologicznej małżeństwa oraz misji rodzicielskiej (2002: 86-110). Procesy industrializacji, demokratyzacji i ruchów emancypacyjnych – a zatem głównie zmiany pozycji kobiet – doprowadziły do przemian wewnątrzrodzinnych, ponieważ role pełnione przez kobiety uległy modyfikacjom (por. Kocik 2006: 342). Jednocześnie, jak zaznacza Danuta Duch-Krzystoszek, polskie społeczeństwo jest niezwykle tradycyjne wobec przekonań dotyczących życia rodzinnego, ról kobiet i mężczyzn. Nadal to kobieta sytuowana jest w sferze prywatnej, natomiast mężczyzna w publicznej, a regulatorami ich wzajemnej relacji i relacji do świata są przede wszystkim stereotypy (Duch-Krzystoszek 2007: 38-42). Badania Iwony Przybył (2001) wskazują, że najistotniejszym źródłem wiedzy o rolach rodzinnych jest rodzina pochodzenia; z drugiej strony mamy do czynienia z procesem detradycjonalizacji (Gross 2005), który powiązany jest z przemianami w obrębie życia rodzinnego.

Sygnałem zmiany w sposobie postrzegania przez społeczeństwo konfiguracji rodzinnych jest stosunek do nieformalnych związków. Raport TNS „Małżeństwo 2002" wskazuje, że 59% Polaków aprobuje decyzję osób o wspólnym życiu bez ślubu, badania OBOP-u (2007) wskazują, że 43% respondentów postrzega kohabitację jako coś zasadniczo dobrego, a 44% jako za coś zasadniczo złego. Z kolei według badań CBOS-u 33% respondentów uznało, że ślub nie jest istotny, jeśli osoby kochają się i ufają sobie, podczas gdy 19% stwierdziło, że osoby żyjące w konkubinacie bezwzględnie powinny zawrzeć małżeństwo (CBOS 2008). W tym kontekście uzasadnione jest stwierdzenie Tomasza Szlendaka, że *w coraz mniejszym stopniu rodzina opiera się na prawnym czy wymuszonym tradycją kontrakcie mężczyzny i kobiety, a coraz mocniej na luźniejszych, niesformalizowanych więziach między ludźmi* (2011: 362). Jednak, pomimo wzrostu aprobaty wobec nieformalnych związków, badania wskazują, że konkubinat postrzegany jest raczej jako forma poprzedzająca małżeństwo, a nie jako jego alternatywa (Slany 2002: 195-240, CBOS 2008). Choć odsetek par żyjących w związkach niesformalizowanych, w tym par posiadających dzieci, jest niewielki, to jednak można dostrzec jego wzrost (Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2002, 2011). Zdaniem Slany, nowe wzory w zakresie życia małżeńskiego i rodzinnego upowszechniają się w Polsce niezwykle szybko (...). Socjologiczne obserwacje wielu środowisk wskazują na upowszechnianie się różnorodnych typów kohabitacji (2002: 183), w tym kohabitacji „nowego typu", tworzonej przez osoby niebędące nigdy w małżeństwie, które ze względu na własne przekonania odrzucają formalizację związku (Szukalski 2004: 55). Tak więc *najpierw seks*

odseparował się od małżeństwa, potem od małżeństwa odłączyło się rodzenie dzieci, a na końcu małżeństwo odkleiło się od rodziny (Szlendak 2011:403).

Przemiany w obrębie rodziny to jednak coś więcej, niż stosunek do formalizacji związku; to również jakość i rodzaj relacji łączących osoby tworzące rodzinę. Rezygnacja z małżeństwa może być istotnym sygnałem odrzucenia tradycyjnych oczekiwań wobec kobiety i mężczyzny na rzecz relacji partnerskiej i egalitarnej (por. Szyszka 2008: 212-224).

Przemiany kobiecości i męskości oraz roli matki i ojca

Współcześnie można dostrzec pewne zatarcie – tak oczywistych w przeszłości – rozróżnień w obrębie kategorii płci społeczno-kulturowej. Jednocześnie należy zaznaczyć, że dziś niemożliwe jest uzyskanie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o istotę czy esencję kobiecości i męskości, albowiem traktując te kategorie jako społeczny konstrukt nie możemy określić jednego wzorca, który występowałby wszędzie. Dlatego też odpowiedniejsze jest mówienie o kobiecościach i męskościach, które były odmiennie kształtowane pod wpływem różnych kultur i okresów historii (Connell 2000:10). Poza zjawiskiem męskiej dominacji (Bourdieu 2004), warto również zwrócić uwagę na zróżnicowanie w obrębie męskości (Kluczyńska 2009b: 371-380) i kobiecości, czyli dostrzeżenie, że *w każdym czasie i w każdej kulturze obecne są hierarchie różnych rodzajów męskości [i kobiecości – U.K.], z których jedne są dominujące, a inne podporządkowane; jedne nagradzane, inne karane* (McNair 2004: 298).

Przemiany w relacjach między kobietami i mężczyznami umożliwiły kobietom wyswobodzenie się z szeregu ograniczeń, uzyskanie praw, oraz udział w wielu aktywnościach. Jednocześnie, matki zdobywające nowe możliwości i realizujące się w pozarodzinnych obszarach nadal obarczone są społecznym oczekiwaniem poświęcenia dla dobra dziecka. Kwestia ta, szeroko opisana między innymi przez Tomasza Szlendaka, ukazuje sprzeczność oczekiwań społecznych i indywidualnych dotyczących koncepcji bycia matką (2011, 432-445). Maria Mądry, analizując kwestię podmiotowości matek, stwierdza, że:

> współczesne wysiłki kobiet skierowane są na nasilenie podmiotowości w podejmowaniu i pełnieniu ról rodzinnych. Można przypuszczać, że będą one skutkowały stopniowo dokonującymi się zmianami w przepisie ról społecznych (2008: 169).

„Podzielenie się władzą" daje mężczyznom możliwość partycypowania w praktykach, które wcześniej były domeną kobiet. Można zatem – w odniesieniu do roli ojca – dostrzec szansę dla mężczyzn, którzy mają możliwość wziąć udział w sferze prywatnej i nie traktować jej wyłącznie jako obszaru obowiązków, ale relacji bliskości, wsparcia, miłości. Jak zaznacza bowiem Anthony Clare, mężczyznom potrzebna jest właśnie zmiana. Nie oznacza to, iż powinni stać się kobietami, lecz rozwinąć nową formę męskości, uwzględniającą *większą wartość miłości, rodziny i osobistych związków i mniejszą władzy, posiadania i osiągnięć* (2000: 221). Mężczyźni mają zatem możliwość ustalenia nowych, bardziej adekwatnych ról i szansę ciągłego dookreślania męskości.

Współcześnie jako dominujący wzorzec ojcostwa określa się „nowego ojca" (Pleck, 1987, 93), nazwanego przez E. Anthony Rotundo (1985) „androgynicznym ojcem", który prezentowany jest najczęściej w opozycji do ojca „tradycyjnego". Nowy ojciec, jako krytyczna reakcja na wcześniejszy wizerunek ojcostwa, charakteryzuje się głębokim zaangażowaniem w kwestie rodzinne. Jest to – jak pisze Joseph Pleck – ojciec:

> obecny przy narodzinach; zaangażowany w opiekę noworodka, a nie tylko starszego dziecka; biorący udział w codziennych obowiązkach dotyczących opieki nad dzieckiem, a nie tylko bawiący się z nim; zaangażowany zarówno w wychowanie córek jak i synów (1987, 93).

Wyłonienie się wzorca nowego ojca może być wynikiem kilku zjawisk. Między innymi krytyki dotyczącej odgrywania przez kobiety centralnej roli w życiu rodziny i dziecka, ale również oczekiwań kobiet co do udziału ojca w owej sferze. Z całą pewnością istotną rolę odegrały również przemiany w obrębie męskości i kobiecości. Jak zaznacza Pleck:

> Ten wizerunek, tak jak inne dominujące wizerunki wcześniejszych okresów, jest zakorzeniony w zmianach strukturalnych. Kobiety coraz częściej pracują zawodowo i spędzają mniej czasu z rodziną; mężczyźni spędzają więcej czasu z rodziną (1987, 94-95).

Zmiany w sferze rodzinnej i ról rodzicielskich wynikają z szerokich przemian społeczno-kulturowych i gospodarczych. Role mężczyzn i kobiet zmieniają się, gdyż zmienia się rzeczywistość społeczna, która wymaga redefiniowania obowiązków i tożsamości. Takie przemiany dają mężczyźnie możliwość wyjścia ze sfery publicznej i udziału w sferze prywatnej bez obawy o swą męskość. Stwierdzenie Plecka, że pojawił się nowy dominujący wzorzec nie oznacza, że inne wzorce (m.in. żywiciel rodziny) przestały funkcjonować; to raczej – jak sugeruje Ralph LaRossa – przemiana w sferze kultury ojcostwa, a zatem podzielanych norm, wartości i przekonań dotyczących roli mężczyzny jako rodzica (1998: 451). Dziś już coraz więcej badań, również na gruncie polskim, poświęconych jest przemianie roli współczesnego ojca przede wszystkim w kontekście redefiniowania męskości (Budrowska 2008, Dzwonkowska-Godula 2011, Fuszara 2008, Kluczyńska 2008, Kluczyńska 2009a, Kluczyńska 2010, Kubicki 2009, Piątek 2007).

Rola społeczna i jej opresyjność

Rola społeczna stanowi zbiór oczekiwanych zachowań, które podejmuje jednostka z racji pewnego umiejscowienia w strukturze społecznej. Ze względu na płeć przypisuje się jednostkom odmienne oczekiwania wobec działań i zachowań. Istnieje pewien margines swobody w kwestii realizowania indywidualnej koncepcji roli, jednak ze względu na typizację płciowo-kulturową i silnie oddziałujące stereotypy dotyczące *gender,* redefinicja roli może być zadaniem trudnym, gdyż wymaga od jednostki przeciwstawienia się bardzo silnym oczekiwaniom społecznym, dodatkowo ugruntowywanym przez istniejące ideologie i mechanizmy. W związku z tym, pewne propozycje roli czy własne koncepty jej realizowania mogą okazać się zadaniem karkołomnym. Największym ograniczeniem związanym z płcią jest ciągłe odnoszenie się do pewnej „biologicznej naturalności" oraz przekonanie o historycznej determinacji ról.

Talcott Parsons, wprowadzając kategorię roli, dostarczył narzędzia, które nadal dominuje w analizach rzeczywistości społecznej. W swych pracach określił on role mężczyzn i kobiet jako różne, a jednocześnie komplementarne. Socjolog nie wynalazł dychotomii kobieta/mężczyzna, ale wsparł ją swoimi teoriami i – co niezwykle istotne w kontekście niniejszej analizy – określił różnice w dostępie do władzy jako naturalne i niezbędne dla funkcjonowania systemu społecznego. Jak zaznaczają między innymi Stephen Whitehead, Tim Carrigan, Reawen W. Connell i John Lee, ta legitymizacja nierówności między płciami bazuje jednak na esencjalistycznym, biologicznym tłumaczeniu różnic (Whitehead 2002: 18; Carrigan, Connell, Lee 1987: 66-68).

Role opisują zachowania „właściwe" dla danej płci, które należy nabyć w procesie socjalizacji, by system społeczny sprawnie funkcjonował. A zatem, jeżeli kobieta i mężczyzna nie będą realizowali swoich ról płciowych, możemy mówić o nieudanej socjalizacji. Istotne jest tu także założenie, że jednostka staje się rolą i realizuje się w jej wypełnianiu. Działanie zgodnie z funkcją przynosi – według tego podejścia – korzyść zarówno jednostce (samorealizację), jak i społeczeństwu (sprawne funkcjonowanie systemu). Społecznie nagradzane są zatem zachowania określane jako norma, podczas gdy inne określane są jako odchylenie od normy, patologia. Proces socjalizacji stanowi więc istotne narzędzie przekazywania modelowych zachowań i reprodukowania

stereotypów płciowych, przy jednoczesnym silnym naznaczeniu nieadekwatności odejścia od powszechnie uznawanej normy (Whitehead 2002: 19).

Teoria roli płciowej rozpoczęła swą karierę w latach 50. dwudziestego wieku. Umożliwiała ona bowiem dostrzeżenie i nazwanie zmian w rolach mężczyzn i kobiet, oraz wskazanie na różne sposoby ekspresji męskości i kobiecości. Jednak już na początku lat 60., głównie pod wpływem feministycznej krytyki patriarchatu oraz procesu socjalizacji, w Stanach Zjednoczonych teoria roli płciowej stała się obiektem naukowej analizy i krytyki. Krytyka ta pojawiła się pod koniec lat 70. u Roberta Stollera i Sandry Bem (za: Pleck 1976: 15-64). Według Carrigana, Connell i Lee, rola płciowa nie istnieje i jest jedynie daleko idącym uproszczeniem – niemożliwe jest bowiem wyizolowanie roli, która buduje męskość lub kobiecość, zwłaszcza, że mówimy o tych konstruktach w liczbie mnogiej, czyli o kobiecościach i męskościach (1987: 80).

Joseph Pleck zaznacza, że paradygmat roli, dominujący w latach 1930-1980, bazuje na stereotypach płci. Jednym z założeń jest przekonanie, że ludzie posiadają wewnętrzną potrzebę dążenia do rozwoju i realizacji tradycyjnej męskiej lub kobiecej roli. Z tej perspektywy możliwość spełnienia właściwej roli jest procesem podatnym na porażki. Pleck podkreśla, że role płciowe definiowane są przez stereotypy i normy, a ponadto są sprzeczne i niespójne. Wiele jednostek łamie/przekracza tak pojętą płciowość, co prowadzi zarówno do potępienia społecznego, jak i do negatywnych konsekwencji psychologicznych. Jednak – zdaniem autora – łamanie norm związanych z płciowością niesie za sobą poważniejsze konsekwencje dla mężczyzn, niż dla kobiet. Pleck podkreśla też, że poszczególne atrybuty przypisane rolom płciowym są psychologicznie dysfunkcjonalne, jak i zwraca uwagę na ich historyczną zmienność (1981; 1995: 11-32).

Choć współcześnie wiele socjolożek i socjologów traktuje rolę jako konstrukt, którego cechą jest/powinna być zmiana, to jednak jest to pojęcie, które w sposób niezwykle trwały zakorzeniło się w – zwłaszcza potocznym – rozumieniu i tłumaczeniu świata społecznego. Rola płciowa wydaje się być głównie przeszkodą i ograniczeniem, jeżeli definiowana jest przez stereotypy. Staje się wówczas punktem odniesienia, którego zmiana jest zadaniem co najmniej trudnym, a jej oddziaływanie można określić jako opresyjne dla poszczególnych jednostek i grup.

Wyniki badań własnych

W ramach mojego artykułu prezentuję wyniki badań pilotażowych z wykorzystaniem wywiadu pogłębionego. Dobór był celowy; dotarłam do rodzin, które deklarowały, że nie realizują swych ról w sposób stereotypowy. W związku z ograniczeniami objętości artykułu przybliżę wyniki wywiadów z wybraną rodziną: Agnieszką i Maciejem. Jest to para heteroseksualna posiadająca jedno wspólne dziecko, żyjąca w niesformalizowanym związku z wyboru, mieszkająca w dużym mieście. Oboje posiadają wyższe wykształcenie, kobieta pracuje w dużej firmie i zarabia więcej od partnera, a mężczyzna jest pracownikiem administracyjnym.

W toku analiz skupiłam się na pewnych obszarach. Interesowało mnie to, w jaki sposób partnerzy definiują rodzinę oraz określają swoje zadania w jej obrębie, a także jak odnoszą się do społecznych oczekiwań.

Wyniki przeprowadzonych analiz nie mają na celu wnioskowania o całej populacji, a są wyłącznie próbą spojrzenia na różnorodne sposoby funkcjonowania rodzin w naszym społeczeństwie. To próba pokazania historii Agnieszki i Macieja – ich sposobu definiowania rodziny, zmagań z rolami społecznymi i wyswabadzania się z pewnych ram odniesień do bagażu socjalizacyjnego oraz prób redefiniowania ról. Celem badań jest bowiem – w moim przekonaniu – przede wszystkim wskazanie istnienia opcji, różnicy, możliwości zmian i przedefiniowywania ról oraz określenia dalszych kierunków badań.

Definiowanie rodziny

W narracjach osób badanych rodzina jawiła się przede wszystkim jako bliska relacja emocjonalna grupy osób powiązanych zależnościami wynikającymi z codziennego życia i obowiązków. Oboje partnerzy zgodnie nie określili tej relacji jako związku kobiety i mężczyzny. Podczas gdy Maciej podkreślił, że rodzina nie musi być „hetero", Agnieszka nie dookreśliła nawet ilości osób tworzących taki związek. Maciej zaznaczył jednak, że elementem immanentnym rodziny są dzieci, również w rodzinie nieheteroseksualnej, podczas gdy w narracji Agnieszki taki warunek się nie pojawił. Para uznała jednak za rodzinę wyłącznie osoby, które razem prowadzą gospodarstwo domowe.

Ich definiowanie rodziny dalece odbiega od tradycyjnego i stereotypowego jej postrzegania, jest dużo szersze i umożliwiające użycie pojęcia „rodzina" odnośnie do różnego rodzaju relacji. Jednocześnie badani zamykają rozumienie rodziny wyłącznie w obrębie wspólnego gospodarstwa domowego, a zatem wykluczają osoby niemieszkające razem. Różnicę w opowieściach badanych stanowi stosunek do posiadania dzieci.

Opowiadając o swojej rodzinie respondenci mówią o rodzinie nuklearnej – mimo, że w narracjach pojawia się postać babci czy ojca Macieja, to jednak rodzina to dla nich *ja partner i dziecko* (A). Badani prezentują też swoją rodzinę, odnosząc się do normy: *Jest bardzo zwyczajna* (A). Przybliżając własne rozumienie tej relacji i zależności Agnieszka przyznaje jednak po chwili, że odbiega ona od społecznych oczekiwań: *Oj jest chyba nie taka zwyczajna… to znaczy taka przeciętna…* (A). Ich rodzina i wzajemne zależności są dla nich „normą", mają jednak świadomość, że odbiegają od normy społecznie rozumianej. Można zatem powiedzieć, że partnerzy funkcjonują tu jakby w dwóch wymiarach. Oboje potrafią doskonale określić rodzinę, która spełniałaby w ich mniemaniu warunki społecznej normy, więc ich odmienne definiowanie rodziny nie wynika z niewiedzy, lecz własnych redefinicji.

Rodzicielstwo

W kwestii zadań rodzicielskich oboje partnerzy wypowiadają się bardzo podobnie: *Zajmowanie się dziećmi, karmienie, przewijanie, zabawianie, czytanie, rozmawianie, pokazywanie, kochanie, wspólne prowadzenie domu (obiady, kolacje, śniadania, zakupy, sprzątanie)* (M).

Podkreślają też, że świadomi stereotypowych oczekiwań wobec kobiety i mężczyzny, nie poddają się im, choć częściej i bardziej szczegółowo o zadaniach rodzicielskich i ich podziale opowiada Maciej:

> Staram się je [zadania rodzicielskie – U.K.] w jednakowym stopniu dzielić między nas. Nie zamykać się w stereotypowych rolach męskich i kobiecych. Tak samo oduczam pieluszki, karmię, kąpię, ubieram, przewijam, zabawiam, chodzę do lekarzy, na szczepienia (M).

Za istotny obszar realizowania zadań rodzicielskich badani uznali czas spędzany z dzieckiem, definiowany zarówno jako aktywny udział w zabawach z dzieckiem, jak i dostępność, czyli mniej intensywny poziom interakcji, kiedy rodzic jednocześnie wykonuje inną czynność (np. gotowanie):

> Spacery na świeżym powietrzu, ruch, rowerek, piaskownica i place zabaw z innymi dziećmi. Czytanie i oglądanie książek. Oglądanie bajek. Rysowanie, malowanie. Przygotowywanie i spożywanie posiłków. Codzienne zakupy w trakcie spacerów. Staram się robić codziennie te wyżej wymienione (M). Robię z dzieckiem to, co mam wykonać w czasie kiedy jestem w domu, czyli np. jemy obiad, ale jeśli mnie nie ma robi to z tatą. Chodzę z nią na spacery, ale to samo robi z tatą, raczej spędzam czas z nią, gdy już jestem w domu. Nie sprzątam wtedy, nie gotuje, najwyżej sporadycznie, te czynności raczej wykonuje partner. Bawimy się, lub jest po prostu

obok. Latem lubię wyjść z małą do piaskownicy po południu, są tam znajomi rodzice dzieci w podobnym wieku, można porozmawiać, a dziecko ma towarzystwo do zabawy (A).

Badani odnieśli się również do źródeł rodzicielskiej wiedzy i umiejętności. Oboje odwoływali się do przykładu swoich rodziców, lecz zaznaczyli, że było to niewystarczające, gdyż w dużym stopniu kłóciło się z ich własnym konceptem bycia rodzicem. Bagaż socjalizacyjny okazał się istotnym „ciężarem":

Od własnej matki, ale to wzór nie do doścignięcia. Moja mama poświęciła wszystko dla rodziny i dzieci. Nie realizowała się zawodowo, mimo, że wiedziała, co chce robić. To straszny balast (A).

Maciej wspomniał swojego ojca, ale był on raczej antywzorem, gdyż w niewielkim stopniu angażował się w wychowanie dzieci i opiekę nad nimi. Warto jednak zaznaczyć, że taki model nie jest „wyrokiem", gdyż refleksyjne podejście do wzorców w rodzinie pochodzenia, która traktowana jest jako podstawowe źródło wiedzy na temat ról rodzicielskich, może zaowocować redefiniowaniem roli.

Oboje partnerzy wskazują, że najlepszym źródłem są inni rodzice o podobnych poglądach:

Najbardziej pomagają mi inne matki, które nie zapominają o sobie, utwierdzają mnie w tym, że moje matkowanie jest jakieś, jest moje. Wszystkie poradniki, TV – to zmora, ubezwłasnowolnienie kobiety poprzez zarzucanie jej obowiązkami, którym miałaby sprostać (A).

Kluczowa okazuje się też po prostu intuicja: *Na żywioł, z obserwacji córki, znajomych mających starsze dzieci (M).*

Trudno z opowieści Macieja i Agnieszki wyłowić różnicę w roli ojca i matki: dzielą się obowiązkami w sposób dla nich dogodny, nigdy nie wspominają o biologicznych predyspozycjach, nie pojawił się też wątek urodzenia lub spłodzenia dziecka. W ich narracjach ginie podział zadań na ojcowskie i macierzyńskie, są tylko rodzicielskie. Oboje są w stanie w każdej chwili i w każdy sposób przejąć opiekę nad dzieckiem.

Urlop – opieka nad dzieckiem

Zgodnie z własnymi preferencjami partnerzy zdecydowali, że – co polskie prawo umożliwia – ojciec podejmie część urlopu macierzyńskiego. Podkreślali jednak, zwłaszcza Agnieszka, że takie decyzje muszą być dość rzadkie, gdyż w dużej firmie, w której pracuje, nie wiedziano, jakie dokładnie kryteria muszą być spełnione i dokumenty dostarczone, by ojciec mógł kontynuować urlop:

Z konieczności byłam na urlopie macierzyńskim, gdybym mogła oddałabym go partnerowi. Nie mogłam, ale zrobiłam to natychmiast po czternastym tygodniu, gdy prawo na to zezwala. Ja odliczałam dni do zakończenia urlopu, zresztą w tym czasie pracowałam, musiałam pewne rzeczy koordynować, a także chciałam, by nie oszaleć w pieluchach, przytłaczało mnie tzw. siedzenie w domu z dzieckiem, rutyna obowiązków, sprzątanie (A).

Maciej z kolei opowiada o realizowanym urlopie (macierzyńskim oraz ojcowskim, które skrzętnie wykorzystał) z zadowoleniem. Zdecydował się też następnie na roczny urlop zdrowotny, by podjąć opiekę nad dzieckiem: *Teraz jestem od roku z dzieckiem. Gdyby nie sytuacja materialna podjąłbym jeszcze urlop wychowawczy (M).* Agnieszce odpowiada taki podział obowiązków i podkreśla ona, że sama na dłuższy urlop w celu opieki nad dzieckiem zdecydowałaby się *tylko w wyniku jakiejś wyższej konieczności. Przewlekłej choroby, jeżeli partner nie mógłby wziąć wolnego*

lub w innej wyjątkowej sytuacji (A). Powzięta przez respondentów decyzja dotycząca opieki nad dzieckiem skutkowała reakcją otoczenia:

> Partner poszedł na urlop, a ja zaczęłam pracować. Zaczęło się dziwowanie. Dlaczego ojciec, dlaczego nie ja. Miałam dobry argument, że zarabiam lepiej. Trafiał, ale był nieprzekonujący. Pomimo ekonomicznej analizy jest oczekiwanie, by to matka była z dzieckiem, albo opiekunka, by oboje mogli pracować. Opiekunka wydaje się lepszą alternatywą niż ojciec na urlopie, nie wiem dlaczego, przecież ojciec jest bliższy dziecku?! Po tygodniu koleżanki pytały o partnera: jak się czuje. O mnie się nikt nie martwił jak byłam na urlopie macierzyńskim, a zapewniam, że potrzebowałam tego bardziej niż partner (A).

Rodzicielstwo w obliczu społecznych oczekiwań

Agnieszka i Maciek potrafią zdefiniować tradycyjne, stereotypowe zadania kobiet i mężczyzn w rolach partnerów i rodziców – są w pełni świadomi oczekiwań, które są kierowane również pod ich adresem. Jak opowiada Agnieszka, tworzenie własnej koncepcji roli matki jest trudne w obliczu tak jednoznacznych wymogów społecznych:

> Rola matki jest obciążeniem. Od matek wymaga się wszystkiego, mają w każdym momencie rozpoznać każdą potrzebę dzieci, być przy nich właściwie cały czas. Trudno jest być inną matką, na swój sposób. Wiem, że dziecko mnie potrzebuje, tak jak ojca, babci, lub innych ważnych osób. To bardzo trudne, gdy w pewnym momencie otoczenie oczekuje, że teraz będziesz już tylko matką i to cię definiuje. Trudno wtedy uciec, także od poczucia winy (A).

Odnosząc się do oczekiwań społecznych wobec bycia matką, Agnieszka przytoczyła też pewną historię:

> Kiedyś, w obecności innej matki, która stwierdziła, że jej dzieci są wspaniałe i nie wyobraża sobie lepszych – co brzmiało jak fragment z poradnika – zapytana o to jak czuje się jako matka, powiedziałam coś w stylu, że ja mam dosyć bycia mamą i to jedno dziecko, to jak dla mnie za dużo. Pojawiło się oburzenie i potem milczenie, oraz jakaś uwaga, że nie wolno tak mówić. Powiedziałam to nie w obecności mojej córki – nigdy bym czegoś takiego nie zrobiła, ale nie było to zatem pytanie o szczerą odpowiedź, ale oczekiwaną i ustaloną z góry. Miałam czuć się super i chcieć kolejne dziecko, a nie być zmęczona jednym i nierealizująca się w macierzyństwie (A).

Pomimo konsekwentnego realizowania własnego wyobrażenia bycia rodzicem przez ojca, Maciej czuje pewną nieadekwatność swego postępowania wobec społecznych oczekiwań:

> Jak na ojca pewnie za dużo jestem z dzieckiem i robię to, co powinna matka. A do tego to ona zarabia więcej. Wobec społecznego wyobrażenia spełniam oczekiwania wobec ojca, jak i wobec matki. To znaczy, jednocześnie wszystkie stereotypowe zadania matki: spacery, zabawa, karmienie, posiłki, lekarze, plac zabaw, spotkania z innym matkami z dziećmi (M).

Zaznacza, że ta wyjątkowość, a jednocześnie presja, której jest świadomy, powoduje, że czasami odcina się od otoczenia: *Czasem nie spotykamy się z innymi dziećmi, gdy nie mam ochoty na kontakt z innymi mamami, opiekunkami, gdyż w naszej okolicy jestem sam facet z dzieckiem przez cały dzień (M).*

Interesujące są spostrzeżenia partnerów dotyczące reakcji innych na ich sposób bycia rodziną, a zwłaszcza realizowania pewnych zadań w jej obrębie. Oboje dostrzegli różnicę w odnoszeniu się do tej kwestii przez kobiety i mężczyzn. Mężczyźni zwykle w ogóle nie

ustosunkowują się do ich ustaleń, podziału i koncepcji rodziny. Wynika to przede wszystkim z tego, że po prostu nie wypowiadają się na ten temat, nie pytają i nie jest to temat, na który chcieliby dyskutować. Agnieszka stwierdza, że w kontakcie z mężczyznami ten wątek się nie pojawia, Maciej twierdzi podobnie, choć temat musiał być kiedyś podjęty, ponieważ respondent zaznaczył, że: *Jeden kolega uważa, że dałem się wrobić (M).* To krótkie seksistowskie stwierdzenie zawiera w sobie szereg informacji. Przede wszystkim ukazuje niski prestiż czynności związanych z opieką nad dzieckiem i zajmowaniem się obowiązkami domowymi, które choć uchodzą za odpowiednie dla kobiet, określane są jako niewłaściwe dla mężczyzn. To pewien „porządek rzeczy" (Bourdieu 2004), który w przekonaniu kolegi został zaburzony. Wypowiedź podkreśla „niewłaściwe" miejsce mężczyzny w owym porządku, które wiąże się ze spadkiem w hierarchii męskości. Ponadto ukryta w wypowiedzi jest intencja kobiety, która – jak zakłada się często stereotypowo – podstępem lub sposobem wymusiła zachowanie mężczyzny, który nie był w pełni świadomy konsekwencji decyzji, został zmanipulowany, a zatem prawdopodobnie nie jest do końca świadomy prawdziwych intencji i konsekwencji takiej decyzji. Zakłada więc stereotypowo, że Maciej „nie powinien" chcieć realizować się w innych niż „męskie" sfery.

Kobiety reagują zwykle inaczej, dowiadując się o nietypowym podziale obowiązków: *Zwykle są zdziwione, czasem oburzone, zachwalają mojego partnera (A)*. Agnieszka ma poczucie, że jest oceniana, a pochwała partnera (o którym najczęściej mówią „mąż") to dowartościowanie pracy, która nie byłaby dostrzeżona, gdyby nie była niezgodna ze społecznymi oczekiwaniami wobec zadań osób o określonej płci. Ta sama praca wykonywana przez mężczyznę jawi się bowiem kobietom jako bardziej wartościowa, niż ta, którą same podejmują. Maciej podkreśla jeszcze inny aspekt: *Czasem te kobiety czują się nieswojo przy mnie gdy okazuje się, że jestem w temacie domu, wychowania (M).* Może to świadczyć o poczuciu zagrożenia wynikającego z tego, że mężczyzna „zawłaszcza" obszar kobiet i – jak się okazuje – bardzo dobrze sobie na nim radzi.

Nazwisko dziecka

Realizując swoje wyobrażenie rodziny, partnerzy zdecydowali się dać dziecku nazwisko matki. Była to propozycja Agnieszki, którą Maciej zaakceptował, uznając to za ważne dla partnerki. Jak stwierdził:

> Dziecko nosi nazwisko matki. Nie ma to znaczenia. Chociaż musiałem znieść szykany, brak akceptacji tego faktu ze strony mego ojca i jego znajomych (M).

Agnieszka tak opowiada o motywach propozycji nadania dziecku jej nazwiska i reakcji otoczenia:

> Dziecko ma moje nazwisko. Na pytanie dlaczego – mówiłam: ojciec powinien dawać dziecku coś więcej niż nazwisko. Były tymi słowami oburzone, partner mi wyjaśnił… może one myślą, że chodzi o pieniądze… Pomyślałam… jakie to puste i głupie. Oczywiście, że ma dawać coś więcej: uwagę, miłość, opiekę. Byłam oburzona, a potem zrobiło mi się przykro i żal tych ludzi i tej głupoty, tych stereotypów. Już tak nie mówię, bo żal mi tych ludzi, którzy tak mogą myśleć (A).

Respondentka zwróciła uwagę na to, że oczywistość, jaką jest posiadanie przez dziecko nazwiska ojca powoduje, że dochodzi do nieporozumień. Obawia się, że może kiedyś zdarzyć się tak, że w sytuacji ekstremalnej ktoś nie uwierzy w ojcostwo partnera ze względu na nazwisko widniejące w dokumentach. Zaznacza też, że *jeżeli dziecko będzie chciało, samo przyjmie w przyszłości oba nazwiska (A).* Partnerzy rozważali nadanie dziecku obu nazwisk rodziców, jednak nie chcieli robić zamieszania w dokumentach. Wspomina też sytuację urzędowego zarejestrowania nazwiska dziecka i słowa zdziwionej urzędniczki skierowane do partnera, gdy podali nazwisko matki

jako nazwisko, które ma nosić ich wspólne dziecko: *I Pan się na to zgadza?! (A).* Społeczne oczekiwanie, że dziecko posiada nazwisko ojca – nawet jeśli matka nosi inne nazwisko – powodowało i nadal powoduje pewne niedomówienia. Jak opowiada Agnieszka: *Czasami moje i dziecka nazwisko używane jest wobec partnera, zwłaszcza u lekarza. [Maciej – U.K.] nie wyjaśnia, po prostu wie o co chodzi i milczy. Ale ze zrozumieniem (A).*

Kobiecość i męskość

W swych wypowiedziach Agnieszka i Maciek podejmują wątek sposobów realizowania męskości i kobiecości. W narracjach odnoszą się do stereotypowych wyobrażeń i przedstawiają swoje koncepcje wymienionych konstruktów, które są bardzo zindywidualizowane, choć zawieszone w społecznym ładzie. Agnieszka, opowiadając o byciu kobietą, mówi: *Czuję się silniejsza, bo nie jestem uwięziona w siatce kobiecych obowiązków, ale uwzględniamy nasze chęci, ambicje, motywacje, cechy charakteru (A).* Z kolei Maciej opowiada o męskości tak:

> To bycie sobą, podejmowanie zadań wychowawczych i opiekuńczych. I w razie męskiego ostracyzmu być twardym… męskim [respondent puścił „oczko" do badaczki – U.K.]. Podejmowane przeze mnie zadania wpływają na to, że czuję się mężczyzną, że robię dużo dla rodziny, partnerki, dziecka (M).

Odnosząc się do stereotypowych społecznych oczekiwań wobec definiowania kobiecości i męskości, negują ich prawomocność:

> Irytuje mnie pryzmat postrzegania świata przez płeć, co kobiece i co męskie. Z jednej strony walczy się… to znaczy kobiety walczą o podkreślanie np. żeńskich końcówek, z drugiej po co chcą tak płeć podkreślać. To, czy jestem kobietą czy mężczyzną nie jest zawsze ważne, właściwie może najistotniejsze w kontaktach seksualnych, w zależności od preferencji wobec partnera. Dajmy spokój płci. Pomyślmy o człowieku, tak różnie można być kobietą, a większość ludzi uparcie chce ubrać to w ramy i reguły, kilka punktów określających normę lub patologię (A).

> Społeczne oczekiwania nie są istotne. Dlatego, że za nimi większość mężczyzn się kryje, aby mieć spokój. Pracują po wiele godzin bo to znają, bo są między ludźmi, bo dzieci są nudne, ograniczają, bo wymagają cierpliwości (M).

Na bazie tych słów można stwierdzić, że Agnieszka prawdopodobnie w większej mierze zmaga się z normą, niż Maciej, i być może wynika to z faktu, że w większym stopniu musi(ała) walczyć o uznanie. Mężczyzna wychodzi z uprzywilejowanej pozycji, kobieta „zabiera" męskie zadania. To zatem ona zmienia miejsce w hierarchii definiowania męskości i kobiecości, „awansując" na jej szczeblach i prezentując się jako bardziej asertywna i waleczna. Uwidacznia się to w jej ostrych reakcjach na stereotypowe oczekiwania, jak i poprzez podważanie ról. Patrząc z tej perspektywy, Maciej „spada" w hierarchii męskości (Connell, 2000; 2005), ale jednocześnie jest wynoszony na wyższe szczeble przez inne kobiety. To Agnieszka skupia się bardziej na kwestii poczucia męskości swego partnera ze względu na podjęcie przez niego zadań stereotypowo określanych jako kobiece; to ona zastanawia się, jaki wpływ mają na niego te oddziaływania.

Podsumowanie

Przeprowadzone analizy relacji Agnieszki i Macieja pozwalają na wysnucie pewnych wniosków. Wskazują przede wszystkim na to, że rodzina heteroseksualna z dzieckiem wcale nie musi realizować ról społecznych w tradycyjny i oczekiwany sposób. Jej członkowie mogą redefiniować czy odrzucać pewne role lub ich obszary. W powyższym studium nie mamy do

czynienia z prostym odwróceniem ról, lecz jest to podział wynikający z indywidualnych potrzeb co do obszarów realizacji – chodzi o egalitarny podział zadań uwzględniający potrzeby i cechy osób, wychodzące poza ich standardowo rozumianą płeć. Przeanalizowana sytuacja wskazuje, że partnerzy mogą funkcjonować w roli rodzica także odrzucając role ojca i matki jako odmienne w realizowanych działaniach i obowiązkach. Można zatem zasugerować, że role ojca i matki są tu do pewnego stopnia tożsame.

Ponadto, podział obowiązków respondentów wskazał, jak jest odbierane przez otoczenie niewypełnianie stereotypowych ról ojca i matki. Zwykle niewidzialna sfera prywatna i obowiązki domowe, jeśli są realizowane przez mężczyznę, są uwidaczniane i podkreślane przez inne kobiety. Można zatem wnioskować, że kobiety dbają – choćby bezwiednie – o to, by praca mężczyzn była widzialna i doceniana. Z kolei inni mężczyźni nie piętnują, nie wyrażają zdania, nie rozmawiają o zmianie porządku ról. Można postawić hipotezę, że nie odnosząc się do objawów przemian sami siebie przekonują, że takowe stanowią sytuację szczególną, lub, nie podejmując wątku, czynią go nieobecnym. Ten nieuświadomiony lęk społeczny może wynikać z tego, że oderwanie roli matki/ojca od płci biologicznej ujawniłoby, że wszystkie zadania mogą być realizowane przez osoby tej samej płci. Wzorzec roli płciowej i jego powielanie w procesie socjalizacji daje zatem poczucie złudnej stabilności, choć w rzeczywistości nigdy stabilny nie był.

Badani zdają sobie sprawę z tego, że wychodzą poza role i nie realizują społecznych oczekiwań. Dostrzegają obciążenie rolą wynikające z oczekiwania, że z góry ustalona biologią rola stanie się ich tożsamością i że nie będą chcieli jej modyfikować. Można zatem stwierdzić, że partnerzy czują się uwikłani w stereotypy i odczuwają opresyjność roli.

Powyższe studium pozwala wskazać dalsze kierunki badań, dla których zaprezentowane analizy są wyłącznie punktem wyjścia i obszarem ukazującym szereg pytań. To przede wszystkim pytanie o różne sposoby realizowania ról rodzinnych, ich redefiniowanie lub odrzucanie przez członków rodziny. To również pytanie o poziom egalitarności podziału zadań w obrębie współczesnych rodzin i porównanie go z tym powszechnie panującym, aczkolwiek naznaczonym stereotypowym oczekiwaniem, a nie stanem faktycznym. Warto także podjąć wątek ról rodzicielskich i tego, jak współczesne rodziny je redefiniują i realizują, oraz czy – i na ile – odczuwają opresyjność ról. Obszarami, które pozostały pominięte w przytoczonym powyżej studium, są np.: społeczny podział pracy i obowiązków, odniesienie do udziału członków rodziny w sferze publicznej i prywatnej w zależności od płci, pochodzący z zewnątrz sposób interpretacji ich działań w związku z tą zmienną. Z pewnością interesującym obszarem byłoby również odniesienie się do kwestii intymności i miłości.

Moje badania przyniosły więcej pytań, niż dały odpowiedzi, lecz jestem przekonana, że zakres tych odpowiedzi w różnych przypadkach jest niezwykle szeroki, a ponadto mogą one być sprzeczne, mogą się wykluczać lub pokrywać w różnym stopniu. Są to bowiem pytania o zmianę, a także propozycja spojrzenia na rodzinę z perspektywy jej członków, ich indywidualnych potrzeb i oczekiwań. Jest to również próba pokazania, że nie każda rodzina realizuje tę samą matrycę. Warto zatem unikać – najpowszechniej niestety dostępnych – uproszczeń.

Bibliografia

Bourdieu, Pierre. 2004. Męska dominacja. Przeł. L. Kopciewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Budrowska, Bogusława. 2008. Macierzyństwo, czyli nowy wzór ojcostwa. „Kultura i Społeczeństwo" 3: 123-151.

Carrigan, Tim, Reawen. W. Connell i John Lee. 1987. "Toward a New Sociology of Masculinity". W: H. Brod (red.). *The Making of Masculinities: The New Men's Studies*. London, Sydney, Wellington: Allen & Unwin, s. 63-100.

CBOS. 2008. Kontrowersje wokół różnych zjawisk dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego. Komunikat z Badań Centrum Badania Opinii Publicznej (CBOS). BS/54/2008. Warszawa. http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2008/K_054_08.PDF.; dostęp: 15.10.2012.

Clare, Anthony. 2000. *On Men: Masculinity in Crisis*. London: Arrow Books.

Connell, Reawyn. 2000. *The Men and the Boys*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Connell, Reawyn. 2005. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.

Dokąd zmierza świat? Komunikat z badań 2003-2007 OBOP. Warszawa 2007. http://www.obop.com.pl/abin/r/1382/020-03.pdf.; dostęp: 15.10.2012.

Duch-Krzysztoszek, Danuta. 2007. Kto rządzi w rodzinie. Socjologiczna analiza relacji w małżeństwie. Warszawa: IFiS PAN.

Dzwonkowska-Godula, Krystyna. 2011. Publiczny dyskurs o współczesnym ojcostwie w Polsce. W: K. Wojnicka, E. Ciaputa (red.). Karuzela z mężczyznami. Problematyka męskości w polskich badaniach społecznych. Kraków: Impuls, s. 113-136.

Fuszara, Małgorzata (red.). 2008. Nowi mężczyźni? Zmieniające się modele męskości we współczesnej Polsce. Warszawa: Trio.

Gross, Neil. 2005. "The Detraditionalization of Intimacy Reconsidered". *Sociological Theory* 23 (3): 286-308.

Guzicka, Dorota. 2008. Kohabitacja – droga do małżeństwa czy jego alternatywa. W: W. Muszyński, E. Sikora (red.). Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształty rodziny współczesnej. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 416-426.

Kluczyńska, Urszula. 2008. „Nowe ojcostwo" w kontekście przemian męskości w kulturze współczesnej. W: W. Muszyński, E. Sikora (red.). Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształty rodziny współczesnej. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 170-186.

Kluczyńska, Urszula. 2009a. Jak być „super tatą". Kultura popularna jako obszar konstruowania roli, zadań i tożsamości współczesnego ojca. W: M. Kondracka, A. Łysak (red.). Edukacja, wychowanie, poradnictwo w kulturze popularnej. Wrocław. http://www.bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/docmetadata?id=27807; dostęp: 15.10.2012.

Kluczyńska, Urszula. 2009b. Mężczyźni jako grupa niejednorodna w dostępie do władzy i prestiżu. W: K. Marzec-Holka, H. Guzy-Steinke (red.). Kapitał społeczny a nierówności – kumulacja i redystrybucja, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, s. 371-380.

Kluczyńska, Urszula. 2010. Konstruowanie męskości i ojcostwa w kulturze popularnej. Analiza porad(ników) dla rodziców. W: E. Zierkiewicz, V. Drabik-Podgórna (red.). Poradnictwo w kulturze indywidualizmu. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut, s. 167-183.

Kocik, Lucjan. 2006. Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego świata. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM.

Kryczka, Piotr. 2007. Obyczajowość przedmałżeńska – tendencje zmian. W: L. Dyczewski (red.). Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym świecie, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 47-67.

Kubicki, Paweł. 2009. Przemiany ojcostwa we współczesnej Polsce. W: M. Sikorska (red.). Być rodzicem we współczesnej Polsce. Nowe wzory w konfrontacji z rzeczywistością. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 77-105.

LaRossa, Ralph. 1988. "Fatherhood and Social Change". *Family Relations* 37: 451-458.

Mądry, Maria. 2008. Kobieta jako podmiot. Kobieta jako przedmiot. Role społeczne kobiety we współczesnej rodzinie. W: W. Muszyński, E. Sikora (red.). Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształty rodziny współczesnej. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 153-169.

Piątek, Katarzyna. 2007. Nowy wymiar ojcostwa jako nowy wymiar męskości. W: K. Piątek (red.). Męskość (nie)męska. Współczesny mężczyzna w zmieniającej się rzeczywistości społecznej. Bielsko-Biała: ATH, s. 86-107.
Pleck, Joseph H. 1976. "The Male Sex Role: Problems, Definitions, and Sources of Change". *Journal of Social Issues* 32: 15-64.
Pleck, Joseph H. 1981. *The Myth of Masculinity*. Cambrigde, London: The MIT Press.
Pleck, Joseph. H. 1987. "American Fathering in Historical Perspective". W: M. S. Kimmel (red.). *Changing Men: New Direction in Research on Men and Masculinity*. Newbury-London-New Delhi: Sage, s. 83-114.
Pleck, Joseph H. 1995. "The Gender Role Strain Paradigm: An Update". W: R. F. Levant, W. S. Pollack. *A New Psychology of Men*. New York: Basic Book, s. 11-32.
Przybył, Iwona. 2001, Źródła wiedzy o rolach małżeńskich. W: A. Tyszka (red.). Rodzina w czasach szybkich przemian. Rocznik Socjologii Rodziny XIII.
Raport „Małżeństwo 2002". www:tnsgloba.pl/abin/r/1320/Małżeństwo_2002_raport.pdf.
Raport z wyników Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań. GUS 2002. http://www.stat.gov.pl/gus/8185_PLK_HTML.htm.; dostęp: 15.10.2012.
Raport z wyników Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań. GUS 2011. http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/LUD_raport_z_wynikow_NSP2011.pdf.; dostęp: 15.10.2012.
Rotundo, Anthony E. 1985. "American Fatherhood: A Historical Perspective". *American Behavioral Scientist* 29: 7-25.
Sikora, Ewa. 2008. Społeczne oczekiwania wobec związku i partnera życiowego – kierunki zmian. W: W. Muszyński, E. Sikora (red.). Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształty rodziny współczesnej. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 311-324.
Slany, Krystyna. 2002. Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie. Kraków: Nomos.
Szlendak, Tomasz. 2011. Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie. Warszawa: PWN.
Szukalski, Piotr. 2004. Kohabitacja w Polsce. W: W. Warzywoda-Kruszyńska, Piotr Szukalski (red.). Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie polskim. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 49-74.
Szyszka, Małgorzata. 2008. Męska kobieta czy kobiecy mężczyzna – role małżeńsko-rodzinne we współczesnej rodzinie polskiej. W: W. Muszyński, E. Sikora (red.). Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształty rodziny współczesnej. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 212-224.
Whitehead, Stephen M. 2002. *Men and Masculinities*. Cambridge: Polity Press.

Urszula Kluczyńska – socjolożka i pedagożka, doktor nauk humanistycznych. Pracuje na stanowisku adiunkta w Zakładzie Edukacji Uniwersytetu Medycznego im. K. Marcinkowskiego w Poznaniu. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się wokół problematyki krytycznych studiów nad męskościami i mężczyznami. Jest autorką monografii: „Metamorfozy tożsamości mężczyzn w kulturze współczesnej" (2009) oraz licznych publikacji z zakresu studiów nad mężczyznami, przemian tożsamości i edukacyjnych kontekstów kultury popularnej.

Urszula Kluczyńska – a sociologist and a pedagogue. Works in the Department of Education at Poznan University of Medical Sciences in Poland. Her research interest are focused on critical studies on men and masculinities. The author of the book *Metamorphoses of Men's Identities in Contemporary Culture* as well as of numerous articles on men and masculinities, the creation of identity, and popular culture in books and journals.

Marta Bierca

Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej

Tacierzyństwo w sieci – analiza nowego trendu i jego socjologiczne implikacje

Tekst opisuje kwestię indywidualizacji ról płciowych i ich redefinicji w odniesieniu do rodziny. Analiza skupia się na nowej wizji ojcostwa – modelu dopuszczającym męską troskę i wrażliwość, co przekłada się na aktywną i zaangażowaną opiekę nad dzieckiem (*caring masculinity*). Artykuł poddaje analizie wybrane blogi i portale internetowe redagowane przez mężczyzn, co następnie służy do rozważań nad współczesną kondycją ojca w Polsce i powiązanymi z nią dylematami.

Słowa kluczowe: tacierzyństwo, role *gender*, role płciowo-kulturowe, rodzina, internet

Fatherhood in the Web: A New Trend's Analysis and Sociological Implications

The text describes the question of gender roles individualisation and their redefinition in relation to the notion of family. The analysis focuses on a new vision of fatherhood, i.e. a model that allows male care and sensitivity, which translates into active and committed child care ("caring masculinity"). The article is the analysis of selected Internet blogs and portals edited by men – source that will serve as material for reflection on both the condition of the father in contemporary Poland and dilemmas related to this.

Keywords: fatherhood, gender roles, family, the Internet

Cud[1]
ejże Cudzie, któryś do mnie zawitał,
tyś piękny, niepowtarzalny,
takiś bezbronny,
takiś jeszcze malutki

będziesz wzrastał
karmiąc się rodzicielską miłością,
będziesz stąpał po schodach mądrości
czerpiąc ją z ojcowskich rozmów

oh Ty piękny kwiecie,
coś w jednej chwili całe miasto napełnił radością,
Twój uśmiech jest spotkaniem wszystkich piękności,
Twoje oczy obrazem czystej miłości

przyszedłeś tak długo oczekiwany
by na nowo uczyć nas tej miłości,
troskliwości, opiekuńczości, wrażliwości,
by wydobyć ciepło z naszych serc

ejże Ty, Cudzie narodzin!

[1] Wiersz Krzysztofa Kazberuka, zamieszczony na Blogu Młodego Taty (krzysztofkazberuk.pl), napisany z okazji narodzin drugiego syna Pawła.

Obserwując zmiany w konstelacjach rodzinnych w Polsce ostatnich lat można zaryzykować stwierdzenie, że obok normatywnego modelu rodziny pojawia się całe spektrum praktyk rodzinnych tworzonych przez jednostki. Jedna z nich to nowe ojcostwo, zwane potocznie tacierzyństwem – postawa podążająca do pewnego stopnia za przemianami na rynku pracy i emancypacją kobiet, w obliczu których ojcowie zaczynają na nowo definiować swoją rolę w rodzinie. W artykule omawiam przejawy nowego ojcostwa, coraz częściej obecne w przestrzeni internetowej, jako sferze, w której wyraźnie widoczne są nowe tendencje, a wręcz – być może, co omawiam pod koniec tekstu – przyczyniającej się do kreacji nowych trendów społecznych.

Nowa rola ojca jako przejaw indywidualizacji

Badaczki i badacze zajmujący się problematyką rodziny w Polsce przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku zauważają, że główne pola ojcowskiej odpowiedzialności to sfera „przyjemnościowa", polegająca na organizowaniu i uczestniczeniu w zabawach z dzieckiem, a także „usługi transportowe" – opieka i towarzyszenie dziecku podczas przemieszczania się z domu do przedszkola, szkoły lub miejsc innych aktywności (Titkow i in. 2004). Jednakże, badania publikowane w ciągu ostatnich lat wskazują na tendencję do podważania tych „naturalnych" podziałów ról w relacjach społecznych (Bem 2000) i relatywizację kategorii męskości (Melosik 2002). Autorzy wspominają wręcz o „kryzysie" tej kategorii, przez co rozumieją stopniowe znikanie stereotypowo męskich cech z puli przypisywanej mężczyznom, co z jednej strony może prowadzić do wyzwolenia od norm płci kulturowej, lecz z drugiej skutkuje brakiem spójnej tożsamości (Krajewska 2008, Melosik 2002; Szlendak 2012). Przemiany męskości bezpośrednio wiążą się z bardziej ogólnym zjawiskiem postępującej indywidualizacji norm i zwyczajów, jako że w obecnych czasach tożsamość jednostki odcina się od narzucanych w dobie przednowoczesnej niezmiennych wzorców postępowania (Giddens 2001). Uwarunkowane jest to oczywiście zmianami w wielu dziedzinach ludzkiego życia. Wystarczy wymienić kilka: przekształcenia rynku pracy, postęp w medycynie i farmakologii, rozwój ruchu feministycznego – wszystko to wsparte i przyśpieszone przez globalizację sprawia, iż jednostka może styl życia wybierać z bardzo zróżnicowanej palety możliwości. Warto oczywiście pamiętać, że omawiam tutaj przemiany dotyczące zawężonej grupy jednostek: osób wykształconych, mieszkających w dużych i wielkich miastach, dość zamożnych, które mają dostęp do najnowszych trendów społecznych, jako pierwsze żywo na nie reagują lub wręcz je kreują. Przekształcenia te przekładają się na kondycję rodziny, która obecnie określana jest nie jako niezmienny byt (Kwak 2005: 31, Szlendak 2011: 396), ale jako proces (Marody, Giza-Poleszczuk, 2004), w którym role ulegają detradycjonalizacji i indywidualizacji (Domański, Rychard, Śpiewak, 2006). Patriarchalny układ sił jest też niemożliwy do utrzymania (Castells 2008), a w jego miejsce pojawia się obszar redefiniowania ról członków rodziny i jej ogólnego charakteru.

Przemiany w przepisach prawa i w sferze publicznej

Przekształcenia w obrębie rodziny znalazły swoje odzwierciedlenie na poziomie instytucjonalnym. W 2010 roku, w efekcie prac podsekretarz stanu w Ministerstwie Pracy i Polityki Społecznej Agnieszki Chłoń-Domińczak, wprowadzono w Polsce urlop ojcowski – zwany potocznie tacierzyńskim lub tatowym – w wymiarze jednego tygodnia (Kodeks Pracy 2006). Dwa lata później urlop ten został wydłużony do okresu dwóch tygodni. W międzyczasie Ministerstwo Pracy i Polityki Społecznej uruchomiło portal urlopojcowski.info, aby podnosić świadomość dostępności rozwiązań prawnych, zachęcać ojców do korzystania z takich urlopów, a także promować je wśród pracodawców[2].

[2] Patrz: www.urlopojcowski.info (portal MPiPS), dostęp: 10.01.2013.

Kwestie związane z urlopami tacierzyńskimi stawały się coraz częściej obecne w mediach i zaczęły pojawiać się w kulturze masowej. W 2006 roku Fundacja Komunikacji Społecznej zainicjowała akcję „Ile czasu byłeś tatą dzisiaj?", odpowiadając na postawione pytanie słowami: „Tyle czasu, ile trwa golenie albo wypalenie papierosa"[3]. Już w kolejnym roku Gazeta Wyborcza podchwyciła temat zanikających więzi pomiędzy ojcami a potomstwem, proponując „narodową terapię" pod nawiązującym do tradycji polskiej literatury tytułem „Powrót taty"[4]. Kontynuacją tych działań okazała się być akcja Gazety Wyborczej z 2008 roku nazwana: „Polaku! Idź na tacierzyński!"[5] – publikacja serii artykułów i reportaży ilustrujących korzyści płynące z opiekowania się dzieckiem przez ojców. Dokładniejsze badania ilustrujące rzeczywisty podział obowiązków domowych pomiędzy obie płcie przeprowadziło Laboratorium Badań Społecznych (2009: 45). Ukazują one nadal znikomy udział mężczyzn w czynnościach domowych i wychowawczych i wskazują na potrzebę zwiększania zaangażowania mężczyzn w pełnienie funkcji ojcowskich.

Figura ojca zaczęła pojawiać się w nowym kontekście również na gruncie literackim. Pisarz i filozof Jacek Pałka w 2003 roku wydał pierwszą z trzech książek, z dużą dozą absurdalnego humoru opisujących samotne rodzicielstwo (2003, 2004, 2006). Podobną drogą poszedł Leszek Talko – dziennikarz i publicysta związany z Gazetą Wyborczą – wydając serię książek dotyczących wychowywania dzieci (2005, 2006, 2007, 2008). Taką samą inicjatywę wykazał Tomasz Kwaśniewski – dziennikarz radia TOK FM oraz Gazety Wyborczej – pisząc „Dziennik Ciężarowca", a następnie „Dziennik taty" – książki oparte na osobistych doświadczeniach związanych z ciążą jego żony, porodem i pierwszymi chwilami dziecka na świecie (2007, 2010). Z kolei w 2007 roku Marek Kochan – badacz komunikacji i wykładowca Uniwersytetu Warszawskiego – opublikował książkę zatytułowaną „Plac zabaw", w której poruszył problem zamiany stereotypowych ról rodzicielskich (Kochan 2007). Z humorem i dystansem pokazuje skrajnie niestereotypowe sytuacje występujące w modelu rodziny opartym na schemacie „ona w pracy, on w domu". Media stały się więc płaszczyzną dla refleksji, dyskusji i promowania aktywnego ojcostwa wśród młodych ojców. Świadczą o tym również takie przykłady, jak chociażby audycje pt. „Bez laski" prowadzone przez Tomasza Kwaśniewskiego w radiu TOK FM[6]. Postawy zaangażowanych ojców uwzględniane są też coraz częściej w serialach telewizyjnych, filmach czy też prasie, a badacze podejmują się coraz częściej analizy tych źródeł jako materiału dostarczającego informacji o typologii modeli ojcostwa (Arcimowicz 2008, Łaciak 2008, Majka-Rostek 2011).

Zainteresowanie urlopami tacierzyńskimi wśród młodych ojców

Ciekawić może, na ile młodzi ojcowie faktycznie skorzystali z możliwości urlopu. Dane na ten temat są niestety nieliczne. Najwięcej statystyk oferuje Zakład Ubezpieczeń Społecznych; można się z nich dowiedzieć, że w 2010 roku urlop ojcowski wzięło jedynie trzydzieści tysięcy pracowników z około pół miliona uprawnionych, co daje średnią około dwa i pół tysiąca ojców miesięcznie. Z kolejnych danych ZUS wynika jednak, że urlop ojcowski cieszy się coraz większym zainteresowaniem. Od stycznia do kwietnia 2011 roku już siedemnaście tysięcy pracujących ojców skorzystało z tej możliwości, co daje średnią ponad cztery tysiące miesięcznie. Prawdopodobnie

[3] Więcej o akcji można przeczytać na stronie Centrum Praw Kobiet: http://www.cpk.org.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=75:ile-czasu-bye-dzisiaj-tat-qrzeczpospolitaq-23-czerwca-2006-ecz&catid=120:cpk-w-mediach&Itemid=8, dostęp: 10.01.2013.

[4] Tytuł akcji Gazety Wyborczej nawiązuje do ballady Adama Mickiewicza pt. „Powrót Taty", opis akcji na stronie: http://wyborcza.pl/1,86545,4698807.html, dostęp: 10.01.2013.

[5] Podstawowe informacje na temat akcji można znaleźć na stronie: http://wyborcza.pl/1,76842,7537002,Polaku__Idz_na_tacierzynski_.html. dostęp: 10.01.2013.

[6] Audycje dostępne są również w internecie: http://www.tok.fm/TOKFM/0,109610.html, dostęp: 10.01.2013.

można tutaj mówić o tendencji wzrostowej, jednak przy tak krótkim czasie analizy zmian trudno wyrokować, czy trend ten się utrzyma.

Szukając danych na temat zainteresowania urlopami tacierzyńskimi, przeczytałam wiele artykułów w internecie, blogów czy też portali poruszających zagadnienie roli ojca w rodzinie. I właśnie informacje o nowym ojcostwie zamieszczone w sieci wydały mi się szczególnie ciekawe. Można powiedzieć, że w mediach elektronicznych powstaje swojego rodzaju „moda" na bycie tatą przejmującym opiekę nad dzieckiem. Internet pełni tu kluczową rolę platformy wymiany myśli i doświadczeń ojców. Istnieją trzy rodzaje przestrzeni internetowej, w której można spotkać młodych ojców i poznać ich opinie. Po pierwsze, blogi prowadzone przez ojców: autorzy głównie dzielą się przemyśleniami; zazwyczaj opisują codzienne czynności związane z opieką nad dzieckiem, dodając ogólniejszą refleksję. Drugi obszar to portale prowadzone przez specjalistów[7], poruszające tematykę ojcostwa z pozycji wiedzy i autorytetu w sprawach pielęgnacji i wychowania – rodzaj wirtualnych poradników. Ostatnie „miejsce" to portale mające funkcję informacyjną i integrującą ojców wokół wydarzeń w „realu" – źródło informacji o warsztatach, spotkaniach czy też szkoleniach związanych z tematyką współczesnego ojcostwa. Postaram się omówić kilka interesujących przykładów każdego z trzech typów miejsc.

Blogi: ojcostwo „od podszewki"

Strona tatablog.pl, istniejąca od 2008 roku, to głos ojca trójki dzieci i – jak mówi podtytuł – *spojrzenie Taty na całe to zamieszanie*. Mężczyzna występuje tutaj w roli doświadczonego ojca sporej gromadki. Wpisy dostarczają praktycznych porad, dotyczących spraw takich jak skomponowanie wyprawki do szpitala położniczego, wybór bajki dla dziecka czy nauka wspólnego pieczenia ciasteczek. Relacje z dziećmi umożliwiają kreowanie unikalnej więzi, opartej na zależności typu mistrz-uczeń:

> synek patrzy i się uczy. Dużo szybciej niż się nam wydaje. Aby być dla niego Autorytetem, z którego zdaniem będzie się liczył, musimy być konsekwentni. Dzięki temu pokazujemy, że nasze zdanie czy decyzja są ważne. To co powie lub zrobi Tata jest ważne i należy się z tym liczyć. (tatablog.pl, 2008)

Retoryka zbudowana jest na świadomości własnej wiedzy i doświadczenia; podkreśla się również, że z ich racji należny jest szacunek i podporządkowanie się dzieci. Może to nasuwać skojarzenia z dawnym modelem ojcostwa, zbudowanym na niekwestionowanej roli „pana domu" (Arcimowicz 2008; Krajewska 2008, Łaciak 2008, Majka-Rostek 2011). Jednak w przypadku tatablog.pl, w odróżnieniu od dawnych modeli (Tamże), autorytet nie jest z góry należny, lecz świadomie wypracowany przez jednostkę.

Odmienny wzorzec ojca wyczytać można z bloga blog.e-tata.eu, autorstwa Mateusza – ojca dwóch córek – który prowadzi on od 2009 roku. Mężczyzna umieszcza w sieci głównie pomysły na kreatywne spędzanie czasu z dziećmi i sugestie wspólnych tematycznych zabaw, jak robienie kostiumu żaby czy wyplatanie wycieraczki z liści pałki wodnej. Pieczenie owsianych ciasteczek może nasuwać skojarzenia ze stereotypowo postrzeganym „kobiecym" zajęciem, jednak należy tutaj unikać tego typu podziałów. Może być to doskonały przykład na przełamywanie stereotypów przypisywanych konkretnej płci kulturowej i budowanie nowego ojcostwa opartego na aktywnościach czy też zachowaniach nienacechowanych płciowo (Krajewska 2008). W przypadku tego akurat bloga nie wiemy, na ile autor odnajduje się w codziennych czynnościach, takich jak

[7] Nazywanie autorów tekstów jest bardziej intuicyjne, niż faktyczne. Omówione portale mają charakter poradnikowy bądź bardziej komercyjny. Retoryka tekstów może sugerować ekspertyzę autorów, jednak nie jest to sprecyzowane na stronach.

nakarmienie córek czy też odprowadzenie do przedszkola. Da się jednak zauważyć dążenie do wykorzystywania własnej pomysłowości i energii z myślą o rozwoju dzieci i relacji z nimi.

Kolejny przykład ojcowskiego bloga to tataamelki.blog.interia.pl, działający już od 2006 roku. Autor opisuje swoje relacje z córką Amelką, od momentu jej poczęcia do chwili obecnej, gdy dziecko ma już sześć lat. Ojciec skupia się na emocjonalnym wymiarze kontaktu z córką; na swoich emocjach czerpanych z przebywania z nią. Tematy poruszane na blogu to sposoby na wspólne spędzanie czasu, żartobliwe powiedzonka dziecka, jego nieoczywiste spostrzeżenia, które powodują wzruszenie u ojca. Autor nie boi się wyznać tego, co dla patriarchalnego wzorca odległe (Arcimowicz 2008; Krajewska 2008, Łaciak 2008, Majka-Rostek 2011), a pożądane w nowym paradygmacie:

> życie bez dziecka, to jak serce bez bicia, albo jak serce które właśnie odmówiło posłuszeństwa i zaczyna, powoli, szwankować. Nie wyobrażam sobie ... (...) Amelka pierwszą połowę wakacji spędza u dziadków. Zatem dom zrobił się pusty i markotny (tataamelki.blog.interia.pl, 2011)[8].

Autor wpisuje się w nowy wzorzec mężczyzny opiekuńczego, który nie wstydzi się swoich emocji (Badinter 1993; Dzwonkowska-Godula, 2011; Fuszara 2008; Kwiatkowska, Nowakowska 2006; Titkow 2003; Titkow i in. 2004), a raczej dopuszcza je jako element własnej męskości.

Te przykłady to niewielka próbka postawy pełnej wrażliwości, otwartości oraz chęci stworzenia trwałej, autentycznej więzi z potomstwem.

Portale specjalistyczne: głos ekspercki

Drugi typ przestrzeni internetowej to portale redagowane przez specjalistów. Zawierają one zróżnicowane porady odnośnie roli ojca i służą za źródło wiedzy na wyciągnięcie ręki.

Mlodytata.pl, istniejący od 2008 roku, określa się jako „wortal dla wszystkich ojców" przekazujący informacje kierowane właśnie do tej grupy. Jak sprecyzowane jest w zakładce „O nas/ Współpraca", portal specjalizuje się w dostarczaniu informacji na temat produktów rynku dziecięcego i prezentuje subiektywny, *ojcowski punkt widzenia*[9]. Portal ma wymiar komercyjny i oferuje zainteresowanym osobom prywatnym lub podmiotom gospodarczym produkty do testowania, w zamian za otrzymanie od nich recenzji w postaci tekstu. Cel to zdobywanie i przekazywanie wiedzy na temat rynku produktów dziecięcych, co w efekcie ma ułatwić ojcom opiekę nad dzieckiem. Nowy tata może z chęcią odwiedzać portal, szukając w tej przestrzeni wsparcia i porady odnośnie metod wywiązywania się ze swej roli. Jak piszą autorzy:

> w sieci można znaleźć mnóstwo stron dotyczących szeroko rozumianego wychowania maluszków. Są one jednak przeznaczone głównie dla młodych mam. Nasz wortal pragnie uzupełnić tą lukę prezentując ten temat tak, jak widzi go "młody" tata. Mamy nadzieję, że znajdziecie tutaj informacje pomocne przyszłemu i obecnemu tacie do przedarcia się przez ten niełatwy okres. (mlodytata.pl, 2008)

Zatem młody ojciec może pozwolić sobie na przyznanie się do słabości i potrzeby pomocy z zewnątrz, a lekko „gadżeciarski" charakter portalu ma dodać atrakcyjności. Charakter portalu świadczyć może o tym, że autorzy świadomie unikają przekazywania wiedzy stereotypowo przeznaczonej dla matek, a raczej chcą stworzyć nowe treści, przeznaczone właśnie dla ojców. Świadczyć mogą o tym na przykład recenzje książek o znaczących tytułach „Zawód: tata" czy też

---

[8] Wpis z 7. lipca 2011 r.

[9] Dalsze informacje dostępne są na stronie: http://mlodytata.pl/o-nas/wspopraca; dostęp: 10.01.2013.

„Supertata: 156 rad, jak być idealnym ojcem”[10]. Można wysnuć wniosek, że współczesnym ojcom brakuje informacji kierowanej właśnie do nich i że powinna mieć ona odmienną, „ojcowską” formę.

Drugi przykład portalu prowadzonego prawdopodobnie przez specjalistów[11] to bycojcem.pl. Nie znajdziemy tu jasno określonych porad odnośnie produktywnego wypełnienia wolnego czasu, jak w poprzednio omówionym przykładzie. Portal skupia się raczej na emocjonalnych aspektach ojcostwa. Jak w zakładce „przyszły ojciec” zauważają autorzy:

> okres ciąży oraz pierwsze miesiące po narodzinach to zwykle dla młodych rodziców przyspieszony kurs dorastania. Zwłaszcza przyszły ojciec przeżywa wiele dylematów i rozterek. Wielu z nich nie daje rady i zwyczajnie ucieka od obowiązków. Niektórzy jednak stają na wysokości zadania i dzielnie wspierają swoją partnerkę [...]. Wkrótce odkrywają też, że bycie ojcem może przynieść wiele radości. W końcu stają się głową rodziny. Jest to powód do dumy, ale jednocześnie ogromna odpowiedzialność i obowiązek. (bycojcem.pl 2013)[12]

Zgodnie z retoryką portalu, bycie ojcem to trudny proces, wymagający nauczenia się nowej odpowiedzialnej roli. Dostrzeżenie związanych z tym dylematów i pozwolenie ojcom na niepewność i wrażliwość to znak nowych czasów: na stronie bycojcem.pl młody tata może przeczytać porady w zakładkach zatytułowanych „Radości i wątpliwości” czy też „Wychowanie dziecka”. Portal nie oferuje złotych rad czy gotowych rozwiązań, lecz dostrzega oraz nazywa blaski i cienie wynikające z rodzicielstwa. Bycie rodzicem opisywane jest jako sytuacja wiążąca się z różnymi, nie zawsze jednoznacznie pozytywnymi, odczuciami: *presja jest ogromna. Przyszły ojciec bardzo długo zamartwia się czy sprosta oczekiwaniom. Zazwyczaj jednak wszystkie niepokoje, troski i zmartwienia rekompensuje samo dziecko*[13]. „Bycie ojcem” nie jest już oczywistością, tylko kwestią codziennej pracy, a funkcji mitycznej „głowy rodziny” mężczyźni nie mają w genach, wbrew temu co niegdyś bezsprzecznie uważano. Autorzy zauważają następujące obecnie zmiany w postrzeganiu roli ojca, podkreślając wagę jego zaangażowania w wychowanie jako elementu nowej wizji ojcostwa:

> bycie ojcem to bardzo ważne zadanie. Niesłusznie funkcja ta została zepchnięta na dalszy plan a większość obowiązków przejęła matka. Ojciec powinien być autorytetem i wyrocznią dla małego dziecka bycojcem.pl 2013[14].

Do bycia ojcem trzeba dojrzeć, a rolę samodzielnie zdefiniować; nagrodą będzie duma i satysfakcja. Portal zdecydowanie prezentuje nową wizję ojca – mężczyzny wrażliwego, nieidealnego, dopiero uczącego się swego miejsca w rodzinie.

Krok w kierunku wspólnoty ojców?

Ostatnim typem wyróżnionych przeze mnie rodzajów przestrzeni internetowej odnoszących się do tematyki nowego ojcostwa są portale, które mają również funkcję zrzeszającą ojców w pozasieciowej rzeczywistości – dostarczające informacji o spotkaniach tematycznych, imprezach, konferencjach.

---

[10] Więcej recenzji książek i artykułów prasowych dostępnych jest na stronie: http://mlodytata.pl/recenzje/ksiazki-i-prasa; dostęp: 10.01.2013.

[11] Niestety portal nie precyzuje wykształcenia ani specjalizacji autorów tekstów. Nazywam ich „specjalistami” bardziej ze względu na poradnikowy charakter portalu, niż ze względu na faktyczną lub też potwierdzoną ekspertyzę autorów w danej dziedzinie.

[12] Portal został zamknięty z na początku roku 2013.

[13] Całość tekstu dostępna była na stronie: http://bycojcem.pl/wychowanie-dziecka.php; dostęp: 10.01.2013.

[14] Cały tekst dostępny była na stronie: http://bycojcem.pl/rola-ojca.php; dostęp: 10.01.2013.

Jeden z nich to tato.net – inicjatywa lubelskiej Fundacji Cyryla i Metodego. Od powstania w 2004 roku portal zanotował ponad dwa i pół miliona odsłon. W zakładce „O nas" autorzy zauważają:

> niestety w dzisiejszych czasach łatwiej ojcu mieć dziecko, niż dziecku prawdziwego ojca (...) jesteśmy pierwszym pokoleniem mężczyzn, którzy zdają sobie sprawę z tego, jak bardzo potrzebujemy wzajemnego wsparcia i współpracy, aby skutecznie spełniać swoją rolę (tato.net 2004)[15].

Odpowiedzią na wskazaną potrzebę ma być realizowanie konkretnej misji:

> chcemy dać szansę i wsparcie każdemu mężczyźnie, który pragnie być stuprocentowym tatą. Dzięki temu także mamy nadzieję pomóc każdemu dziecku w spełnieniu marzeń o wspaniałym ojcu. (tato.net 2004)

Pomoc oferowana przez socjologów, psychologów czy też pedagogów[16] polega na polecaniu artykułów, książek, filmów, na informowaniu o tematycznych konferencjach czy spotkaniach, a także organizowaniu warsztatów mających na celu rozwijanie umiejętności „efektywnego ojcostwa"[17]. Język autorów oparty jest na retoryce zbliżonej do tej ze świata biznesu; dziecko staje się projektem, a ojcostwo przedsięwzięciem, które powinno przynieść sukces. Tytuły podstron i hasła odsyłające do artykułów typu „Siedem sekretów efektywnego ojcostwa" czy też „Ojcostwo – Twój bieg maratoński" mają dopingować do osiągnięcia celu określanego jako „zwrócenie dziecku serca ojca". Nowy ojciec powinien być efektywny, świadomy, zorientowany na cel. Nasuwa się tutaj na myśl ekonomiczna teoria dzietności Gary'ego Beckera z lat 80. dwudziestego wieku, wspomniana przez Krystynę Slany (2006). Teoria ta oparta jest na koncepcji jakości dziecka w społeczeństwie zmodernizowanym; współcześnie posiadanie dziecka to decyzja, którą poprzedza kalkulacja kosztów i zysków związanych z byciem rodzicem. Biorąc pod uwagę użyteczność dziecka, ma ono być źródłem radości rodziców, ale też – w wymiarze bardziej materialnym – przyczynić się w przyszłości do wzrostu dochodów rodziny czy też być zabezpieczeniem na starość (Slany 2006). Właśnie w tym kontekście można czytać treść wspomnianego bloga – dziecko staje się przemyślanym projektem, decyzją mającą przynieść określony cel.

Zbliżoną wizję można odnaleźć na blogu tato.net – dziecko okazuje się być kapitałem ojca, w który należy umiejętnie inwestować. Rola ojca przypomina w tym podejściu funkcję inwestora, który traktuje wychowywanie potomstwa jako osobiste wyzwanie.

Nieco inną, choć również odnoszącą się do retoryki sukcesu wizję proponuje portal supertata.edu.pl, założony przez psycholożkę i socjolożkę Izabelę Operlein. Oferta portalu to tematyczne weekendowe warsztaty bycia ojcem, skoncentrowane na przeróżnych tematach: pierwsza pomoc, bezpieczeństwo za kółkiem czy też zdrowie i rehabilitacja. Misja związana

---

[15] Cały tekst dostępny jest na stronie: http://www.tato.net/engine.php?attr=bGFuZ2lkPTEmZ209MSZtaWQ9NiZzdHI9NQ==; dostęp: 10.01.2013.

[16] Portal nie precyzuje zasad zatrudniania specjalistów czy też sposobów ich wynagradzania. Na podstawie aktualnego spisu zaangażowanych w portal ekspertów można się domyślać, że działalność na tato.net jest ich zajęciem dodatkowym, obok głównej aktywności zawodowej. Aktualny spis ekspertów dostępny jest na stronie: http://www.tato.net/engine.php?attr=bGFuZ2lkPTEmZ209MSZtaWQ9NTUmc3RyPTE1NA==; dostęp: 10.01.2013.

[17] Aktualna oferta warsztatów i szkoleń dostępna jest na stronie: http://www.tato.net/tatonet_en/warsztaty/categoryevents/3-szkolenia; dostęp: 10.01.2013.

z komercyjną ofertą edukacyjną opisywana jest jako *edukowanie i przekazywanie wiedzy, której nadrzędnym celem jest lepsze wzajemne zrozumienie i harmonia w relacjach między ludźmi* (supertata.edu.pl). Dzięki zdobytej wiedzy i umiejętnościom młody tata ma stać się niezastąpionym herosem, superspecjalistą w zakresie wychowania malucha. Dramaturgii i wagi tej roli dodają przytaczane przykłady. W zakładce „Program warsztatów" pod tytułem „Pierwsza pomoc" ojcowie zachęcani są do aktywnego działania: *gdy w krytycznej sytuacji dziecko będzie potrzebowało szybkiej pomocy to prawdopodobnie Ty zachowasz zimną krew i podejmiesz interwencję. Naucz się jak robić to prawidłowo* (supertata.edu.pl)[18]. Analizując retorykę portalu należy wziąć pod uwagę jego komercyjny charakter i fakt, że forma kształtowania treści ma na celu przyciągnięcie klientów. Uważam jednak, że język portalu i wybór tematyki można analizować właśnie w kontekście nowego ojcostwa. Albowiem – przywołując badania Małgorzaty Fuszary – „odnoszenie sukcesów" na polu ojcostwa może być dla mężczyzn potwierdzeniem własnej męskości, gdyż *nabycie nowych umiejętności, przekonanie, że można sobie poradzić w różnych, niestereotypowych sytuacjach* to zalety bycia nowym ojcem (Fuszara 2008: 213); codzienna troska i opieka mogą wydawać się dla niego nieco zbyt błahe i nudne. Warto zauważyć oczywiście, że te ostatnie cechy to element stereotypowo przypisywany matkom. W tym kontekście, bycie ojcem wpisuje się w stereotypową męskość; nowy tata chętniej sprawdza się ma w momentach wymagających heroizmu i hartu ducha. W ten sposób powstaje wariant modelu nowego ojca jako dowartościowanego i niezastąpionego supertaty.

Caring masculinity – czy nowy paradygmat mężczyzny stanie się masowy?

Omówione przykłady blogów i portali pozwalają wnioskować o trendzie, polegającym na kwestionowaniu tradycyjnie rozumianej męskości. Arcimowicz opisuje tę zmianę jako *odrzucenie „mitu męskości" i dekonstrukcję dymorfizmu ról płciowych* (2008: 133). W miejsce statuy „prawdziwego mężczyzny" zaczyna pojawiać się cały wachlarz alternatywnych postaw i zachowań, które społecznie akceptowane są jako przynależne męskiej roli czy też godne ojca. Spektrum to jest jednak płynne, nowa rola nie jest ściśle określona. Jak opisuje to Dzwonkowska-Godula, *nowoczesny model męskości nie „zamyka" bowiem mężczyzny w sztywnym schemacie*, ale umożliwia samodzielne redefiniowanie siebie; *otwiera także nowe możliwości dla realizacji ojca* (2011: 115). Jak optymistycznie sugeruje Anna Titkow, być może rola ojca stanie się z czasem ważnym elementem stereotypowo definiowanej męskości (2004).

Jak wspominałam, istotny element nowego modelu mężczyzny stanowi rola ojca, która ulega redefinicji: mąż lub partner kobiety przejmuje opiekę nad małym dzieckiem poprzez przejście na urlop tacierzyński, podjęcie się obowiązków związanych z opieką, być może również przejście na urlop wychowawczy. Omówione przykłady rodzajów przestrzeni internetowej, gdzie „nowi" ojcowie dzielą się swoimi opiniami, to tylko mały wycinek swoistej internetowej „kultury ojcostwa". Z ich lektury wyłania się wizerunek nowego ojca: mężczyzny nie tylko skupionego na swojej roli, ale też czerpiącego z niej satysfakcję. Można powiedzieć, że tacierzyństwo poddawane jest afirmacji, a w nowej wizji pojawia się miejsce na czułość, opiekuńczość i głęboką, emocjonalną więź z dzieckiem – wartości do tej pory stereotypowo przypisywane głównie roli matki.

Wyłania się zatem nowa figura ojca, demonstrującego swoje przywiązanie i zaangażowanie w troskę o innych. Badacze i badaczki nazywają tę postawę *caring masculinity*, co można tłumaczyć jako „męskość opiekuńczą" (Badinter 1993; Dzwonkowska – Godula, 2011; Fuszara 2008; Kwiatkowska, Nowakowska 2006; Titkow 2003; Titkow i in. 2004). Nowy model ojca oparty jest na

[18] Opis programu warsztatów dostępny jest na stronie: http://www.supertata.edu.pl/content/view/6/7/; dostęp: 10.01.2013.

wrażliwości, nastawieniu na współpracę i pozytywne relacje międzyludzkie; stopniowo wymazywane są z tego modelu cechy niegdyś automatycznie wiązane z byciem ojcem, takie jak granicząca z autorytaryzmem pewność siebie i wyznawanych przez siebie wartości, emocjonalny chłód, nikłe zaangażowanie w codzienne czynności pielęgnacyjno-opiekuńcze. Tę transformację opisuje Szlendak: *nowi ojcowie to ci, którzy angażują się w opiekę nad dziećmi, zajmują się nimi znacznie dłużej od starych i mają na dzieci znacznie większy wpływ niż ojcowie tradycyjni, pozostający w stosunku do dziecka w pewnej oddali* (Szlendak 2011: 447). Autor zarysowuje tutaj problem braku wsparcia, z jakim stykają się nowi ojcowie, szczególnie w kontraście z ogromem wymagań, jakie są przed nimi współcześnie stawiane. *Zmiany następują błyskawicznie, przez co przybywa nowym ojcom wielu obowiązków nieznanych ich ojcom i dziadkom* (Szlendak 2011: 448). Można zaryzykować stwierdzenie, że męską niepewność w kreowaniu postawy nowego ojca wzmaga fakt, że ich żony czy też partnerki już dawno „odrobiły" lekcję macierzyństwa: zgodnie z obowiązującymi wzorami ról, doświadczenie i wiedza były przez całe pokolenia przekazywane z matki na córkę (Titkow i in. 2004). Tymczasem wobec mężczyzn zaczyna pojawiać się zupełnie nowe społeczne oczekiwanie, aby nie tylko przejęli część opiekuńczych obowiązków, ale też dobrze się w nowej roli odnajdywali i bez żadnych wątpliwości podejmowali rodzicielskie decyzje. Pojawia się dualizm wynikający ze zderzenia starych wzorców i nowych oczekiwań. Powołując się na przykłady Szlendaka, można skonstatować, że *(...) ojcowie pragną, aby ich dzieci były zdyscyplinowane, ale też żeby się w życiu dobrze bawiły. Chcą, żeby dzieci miały maksymalnie dużo możliwości i zarazem nie były do żadnego wyboru przymuszane* (Szlendak 2011: 448). Tak wymagające zadanie może budzić poczucie zagubienia.

Rola ojca w Polsce jest na samym początku procesu transformacji; nowy wizerunek współczesnego ojca nie jest w żadnej mierze klarowny. Starsze wzorce – oparte na autorytecie moralnym, nie zaś codziennym wspieraniu rodziny – są nadal powszechne. Z drugiej strony, od nowego ojca wymaga się wrażliwości i troski. W efekcie, *nowy ojciec jest figurą nieco bezradną i zestresowaną, ponieważ narzuca się mu sporo nowych wymagań, wcale nie eliminując starych* (Szlendak 2011: 451). Aby rola ojca ustabilizowała się w nowym kształcie, konieczne będą zmiany również w obrębie roli matki, co na co zwraca uwagę Bogusława Budrowska: *w dalszej perspektywie przynajmniej częściowe zredefiniowanie kulturowych skryptów roli ojca i roli matki wydaje się nieuniknione* (Budrowska 2008: 149). Albowiem transformacja ta wpłynie na obraz całej rodziny i ról poszczególnych jej członków. Myślę, że fakt dość wyraźnego zaistnienia tematu nowego ojcostwa w mediach, o czym wspominałam wcześniej, świadczy o wadze problemu, ale też o długiej drodze i wielowątkowych dyskusjach, jakie czekają polskie rodziny, zanim zostanie osiągnięty konsensus – o ile w ogóle ostateczne zdefiniowanie roli ojca jest możliwe. Jedno jest pewne – cytując Bogusławę Budrowską – *stary patriarchalny wzorzec wyczerpał się, a nowy jeszcze nie jest gotowy* (2008: 125).

W przemianach dotyczących omawianej roli duże znaczenie odgrywa również coraz częściej używany neologizm, które ma ją opisywać – tacierzyństwo. Zakres semantyczny tego słowa – nawiązującego *per analogiam* do „macierzyństwa" i odcinającego się od dotychczas używanego „ojcostwa" – obejmuje wrażliwość, ciepło, opiekuńczość, czułość, otwarte okazywanie emocji[19]. Jednak uważam, że takie nazewnictwo niesie za sobą potencjalne zagrożenie w postaci przyrównywania ojców do matek. Trend „zmiękczania" i uwrażliwiania mężczyzn nie musi oznaczać wtłaczania ich w role matek. Prawdą jest, że do repertuaru ich zachowań wkraczają coraz częściej elementy stereotypowo uważane za kobiece. Chodzi tutaj bardziej o redefinicję męskości, a co za tym idzie – również ojcostwa. Celem zachodzących zmian nie jest zamiana ról rodziców lub też stworzenie dwóch matek, ale wytworzenie modeli, które uzupełniają się lub też współdziałają

[19] Ciekawej analizy słów „ojciec" i „tata" dokonuje Prof. Jerzy Bralczyk w filmie „Rodzice na językach, czyli 'maciec i ojcatka' bez stereotypów", dostępnym na stronie: http://www.youtube.com/watch?v=8ogrWp1j7BA; dostęp: 10.01.2013.

w pełnieniu wychowawczych funkcji. Nowy ojciec nie jest przecież odwróceniem kobiecego wzorca czy też męską wersją opiekunki. Celem jest powstanie nowej jakości, redefinicja męskości i rozszerzenie sztywnego wzorca o różnorodne opiekuńcze kompetencje. W efekcie, ze wspomnianych cech uznawanych stereotypowo za wyznaczniki roli matki może ten stereotyp zostać zdjęty, a cechy dotychczas uznawane za kobiece mogą stawać się z czasem neutralnym elementem wzorca nowej męskości.

Sieć dyktuje wzorce

Młodzi ojcowie są coraz bardziej widoczni na ulicach; pchają wózki, niosą torby pełne odżywek czy pieluch, publicznie okazują dzieciom uczucia. Wydawać by się mogło, że powstaje swoista „moda" na bycie ojcem – dumnym opiekunem, mającym w związku z tą rolą wysokie poczucie własnej wartości i czerpiącym z niej satysfakcję. Z drugiej strony, kreowany ideał jest nowością na polskim gruncie, gdzie nadal silne są patriarchalne wzorce, a macierzyństwo często utożsamiane jest z pełnowymiarową opieką i poświęceniem (Titkow i in. 2004).

Opisane przeze mnie przykłady to przejawy wielkomiejskiego trendu, zapoczątkowanego przez młodych wykształconych mężczyzn, o prawdopodobnie co najmniej średnim statusie społecznym i sporej ogólnej otwartości na zmiany (Arcimowicz 2008; Szlendak 2011). Jest to zatem niewielka na tle całego społeczeństwa, silnie uprzywilejowana grupa, korzystająca z internetu jako narzędzia wymiany opinii oraz wsparcia. Poczucie uczestniczenia w – chociażby wirtualnej – „sieci" ojców może skutkować wzajemnym dowartościowywaniem się mężczyzn w nowej roli. Stąd można przypuszczać, że tworzona w przestrzeni internetowej „kultura ojcostwa" świadczy o niepewności i potrzebie zewnętrznej afirmacji nowego modelu. Patrząc na zjawisko z drugiej strony, można także stwierdzić, że to właśnie internet nie tyle jest oddźwiękiem nowego ojcowskiego trendu, co, jako medium, trend ten kreuje i umacnia (Fuszara 2008). Wydaje się słuszną hipoteza Tomasza Szlendaka, iż medialna rzeczywistość może w tym wypadku wyprzedzać zmianę społeczną (2005, 2011), a wzorce zachowań mogą być kształtowane przez medialną fikcję (Arcimowicz 2003). Fikcja ta najbardziej dynamicznie reaguje na nowe zjawiska społeczne, wzmacnia i uwypukla nowe trendy. Być może zatem w internetowej rzeczywistości, niczym pod mikroskopem, można mieć styczność z pojawianiem się, rozwijaniem i propagowaniem nowych trendów – tych, które jeszcze nie są wyraźnie widoczne w rzeczywistości ogólnospołecznej. Mnogość tacierzyńskich wątków w sieci nie musi oznaczać występowania zjawiska o podobnej sile w rzeczywistości społecznej. Bardziej uprawnione jest być może traktować ją jako zalążek nowego trendu, który ma duże szanse rozwinąć się w głównonurtowy model.

Szwecja już to przeszła

Wyłaniające się w polskim społeczeństwie zjawisko „nowego ojca" jest jeszcze mało wyraziste i ma charakter raczej alternatywny wobec nadal dominujących wzorców. Pamiętając o wszelkich społeczno-ekonomicznych różnicach, jakie dzielą nasz kraj od Szwecji, myślę, że warto na koniec sięgnąć do historii tego kraju. Płatne urlopy rodzicielskie, które zastąpiły urlopy kierowane wyłącznie do matek, zostały w Szwecji wprowadzone w 1974 roku i miały na celu równouprawnienie obojga rodziców w opiece nad dziećmi; sześciomiesięczny okres mógł być dzielony przez rodziców w dowolny sposób. Już cztery lata później wydłużono urlop do dziewięciu miesięcy, a w 1995 roku do piętnastu. Każdy z rodziców zobligowany jest do wzięcia dwumiesięcznego urlopu wychowawczego z obecnie już szesnastomiesięcznej puli, w przeciwnym

razie rodzina nie otrzymuje pomocy finansowej od państwa za te miesiące (*Facts about Sweden*. "Gender Equality: The Swedish Approach to Fairness")[20].

Warto w tym miejscu przypomnieć o kampanii promującej opisane zmiany wśród szwedzkich rodzin w latach 70. dwudziestego wieku[21]. Na jednym z plakatów widać muskularnego mężczyznę o stereotypowo szwedzkiej urodzie: rude kręcone półdługie włosy, broda i wąsy, piegowata cera przywodzą na myśl wojowniczych wikingów organizujących dalekie wyprawy. Kierując się stereotypowym postrzeganiem mężczyzn, temu na pewno nie można zarzucić braku odwagi czy wręcz męstwa; muskuły prężą się wyraźnie pod opiętą koszulką z niebiesko-żółtym narodowym motywem. Co zadziwia i trochę wzrusza, to fakt przytulania przez mężczyznę nagiego niemowlęcia uśmiechającego się trochę niepewnie, trochę zawadiacko, trzymającego go za kołnierzyk. Wspominam o tym zdjęciu jako przykładzie kampanii społecznej, która stała się masową akcją i przyczyniła się do propagowania zaangażowanego ojcostwa wśród Szwedów. Może warto mieć nadzieję, że również w Polsce wizerunek ojca oparty na *caring masculinity* przejdzie ze sfery alternatywnej do kultury masowej, choć należy zaznaczyć, że polski dyskurs jest jak dotąd w zupełnie innym miejscu. Wniosek taki wysnuwam między innymi po uczestniczeniu w debacie, jaka miała miejsce w siedzibie redakcji „Gazety Wyborczej", w ramach „Klubu Wysokich Obcasów" 27. września 2012 roku[22], w której wziął udział również, obok polskich dziennikarzy, psychologa i socjolożki, gość ze Szwecji – Henrik Pettersson. Luźna rozmowa o blaskach i cieniach ojcostwa dowiodła, że w polskim dyskursie męskość nadal jest dość silnym monolitem, w przeciwieństwie do szwedzkiego pluralizmu w myśleniu o tej kategorii. Polscy ojcowie, wychowani w tradycji patriarchalnej, nadal mają tendencję do budowania własnej męskości w oparciu o relację władzy i nierówności. Bardzo trudno jest im odstąpić pole w podziale obowiązków domowych i wychowawczych, a także przyjąć na siebie te rozumiane stereotypowo jako kobiece. W Szwecji zaś kategoria nowego ojcostwa jest pojęciem na tyle ugruntowanym, że staje się naturalnym elementem budowania męskości. Polski ojciec natomiast jest – i pewnie jeszcze długo będzie – w fazie zmagania się z nowymi wyzwaniami i redefiniowania własnej tożsamości jako nowego mężczyzny.

Bibliografia

Arcimowicz, Krzysztof. 2003. Obraz mężczyzny w polskich mediach. Prawda. Fałsz. Stereotyp. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Arcimowicz, Krzysztof. 2008. Wizerunek ojca w polskich mediach na przełomie XX i XXI wieku. W: Malgorzata Fuszara (red.). Nowi mężczyźni? Zmieniające się modele męskości we współczesnej Polsce. Warszawa: Wydawnictwo Trio, s. 115-151.

Badinter, Elisabeth. 1993. XY: tożsamość mężczyzny. Warszawa, W.A.B.

Bem, Sandra Lipsitz. 2000. Męskość. Kobiecość. O różnicach wynikających z płci, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Budrowska, Bogusława. 2008. Tacierzyństwo, czyli nowy wzór ojcostwa. „Kultura i społeczeństwo" Tom LII. Nr 3, s. 123-153.

Castells, Manuel. 2008. Siła tożsamości. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

[20] Informacje na temat rozwiązań genderowych w Szwecji można znaleźć w publikacji Swedish Institute, na stronie: http://www.sweden.se/upload/Sweden_se/english/factsheets/SI/SI_FS8_Gender%20equality/FS8-Gender-equality-in-Sweden-low-resolution.pdf; dostęp: 10.01.2013.

[21] Opisywany plakat można zobaczyć na stronach Gazety Wyborczej: http://wyborcza.pl/51,76842,7537002.html?i=2; dostęp: 10.01.2013.

[22] Więcej o debacie można przeczytać w artykule Igi Maliszewskiej dostępnym na stronie: http://www.wysokieobcasy.pl/wysokieobcasy/1,96856,12574001,Czy_bycie_ojcem_w_Polsce_to_zajecie_ekstremalne_.html; dostęp: 10.01.2013.

Domański, Henryk, Andrzej Rychard, Paweł Śpiewak. 2006. Polska jedna czy wiele? Warszawa: Wydawnictwo Trio.

Dzwonkowska-Godula, Krystyna. 2011. Publiczny dyskurs o współczesnym ojcostwie w Polsce. W: Katarzyna Wojnicka i Ewelina Ciaputa (red.). Karuzela z mężczyznami. Problematyka męskości w polskich badaniach społecznych. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls", s. 113-139.

Facts about Sweden. "Gender Equality: The Swedish Approach to Fairness". Publikacja Swedish Institute: http://www.sweden.se/upload/Sweden_se/english/factsheets/SI/SI_FS8_Gender%20equality/FS8-Gender-equality-in-Sweden-low-resolution.pdf; dostęp: 10.01.2013.

Fuszara, Małgorzata. 2008. Ojcostwo w opinii mężczyzn – ojców małych dzieci. W: Małgorzata Fuszara (red.). Nowi mężczyźni? Zmieniające się modele męskości we współczesnej Polsce. Warszawa: Wydawnictwo Trio, s. 187-221.

Giddens, Anthony. 2001. Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kochan, Marek. 2007. Plac Zabaw. Warszawa: W.A.B.

Kodeks Pracy, art. 1821 , 1822 , 1823 , 183 § 3, 1831 , 184; art. 5 i 5a ustawy z dnia 25 czerwca 1999 roku o świadczeniach pieniężnych z ubezpieczenia społecznego w razie choroby i macierzyństwa (Dz. U. z 2005 r. Nr. 31, poz. 267, z późn. zm.).

Krajewska, Anna. 2008. Konteksty ojcostwa. W: Małgorzata Fuszara (red.). Nowi mężczyźni? Zmieniające się modele męskości we współczesnej Polsce. Warszawa: Wydawnictwo Trio, s. 67-115.

Kwak, Anna. 2005. Rodzina w dobie przemian. Małżeństwo i kohabitacja. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak".

Kwaśniewski, Tomasz. 2007. Dziennik ciężarowca. Warszawa: W.A.B.

Kwaśniewski, Tomasz. 2010. Dziennik taty. Warszawa: W.A.B.

Kwiatkowska, Anna, Agnieszka Nowakowska. 2006. Mężczyzna polski. Psychospołeczne czynniki warunkujące pełnienie ról zawodowych i rodzinnych. Białystok: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Ekonomicznej.

Laboratorium Badań Społecznych. 2009. Badanie jakościowe gospodarstw domowych w ramach projektu systemowego: Godzenie ról rodzinnych i zawodowych kobiet i mężczyzn. www.rowniwpracy.gov.pl/plik/id,89.pdf. dostęp: 10.01.2013

Łaciak, Beata. 2008. Medialny obraz mężczyzn w relacjach małżeńskich i rodzinnych. W: Małgorzata Fuszara (red.). Nowi mężczyźni? Zmieniające się modele męskości we współczesnej Polsce. Warszawa: Wydawnictwo Trio, s. 151-187.

Majka-Rostek, Dorota. 2011. Współczesne wzorce nowego ojcostwa. W: Maria Świątkiewicz-Mośny (red.). Rodzina. Kondycja i przemiany. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 103-117.

Marody, Mirosława i Anna Giza-Poleszczuk. 2004. Przemiany więzi społecznych: zarys teorii zmiany społecznej. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Melosik, Zbigniew. 2002. Kryzys męskości w kulturze współczesnej. Poznań: Wolumin.

Ministerstwo Pracy i Polityki Społecznej. 2009. Badanie jakościowe gospodarstw domowych w ramach projektu systemowego: Godzenie ról rodzinnych i zawodowych kobiet i mężczyzn. http://www.rowniwpracy.gov.pl/godzenie-rol/raport-dot-gospodarstw-domowych.html, dostęp: 10.01.2013.

Pałka, Jacek. 2003. Przygody Pana Bazylka. Warszawa: Spis Treści.

Pałka, Jacek. 2004. Bazylek daje sobie radę. Warszawa: W.A.B.

Pałka, Jacek. 2006. Na kłopoty – Bazylek. Warszawa: W.A.B.

Slany, Krystyna. 2006. Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Szlendak, Tomasz. 2005. Leniwe maskotki, rekiny na smyczy. W co kultura konsumpcyjna przemieniła mężczyzn i kobiety. Warszawa: Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza.
Szlendak, Tomasz. 2011. Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Talko, Leszek K. i Monika Piątkowska. 2005a. Talki w wielkim mieście. Warszawa: W.A.B.
Talko, Leszek K. i Monika Piątkowska. 2005b. Talki z resztą. Warszawa: W.A.B.
Talko, Leszek K. 2005c. Dziecko dla średnio zaawansowanych. Warszawa: Nasza Księgarnia.
Talko, Leszek K. 2006. Dziecko dla profesjonalistów. Warszawa: Nasza Księgarnia.
Talko, Leszek K. 2007a. Dziecko dla odważnych. Warszawa: Nasza Księgarnia.
Talko, Leszek. K. 2007b. Dziecko dla początkujących. Warszawa: Nasza Księgarnia.
Talko, Leszek K. 2008. Pomocy, jestem tatą! czyli jak być dobrym ojcem i nie osiwieć zbyt szybko. Warszawa: Nasza Księgarnia.
Titkow, Anna. (red.). 2003. Szklany sufit. Bariery i ograniczenia karier kobiet. Monografia zjawiska. Warszawa: Fundacja Instytut Spraw Publicznych.
Titkow, Anna, Danuta Duch-Krzystoszek, Bogusława Budrowska. 2004. Nieodpłatna praca kobiet: mity, realia, perspektywy. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Marta Bierca – absolwentka Uniwersytetu Warszawskiego (etnologia i antropologia kulturowa oraz *gender studies*), a także University of London, Goldsmiths College (*social research*), obecnie w trakcie studiów doktoranckich w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej na kierunku socjologia. Pracuje jako badacz społeczny i marketingowy w firmie strategiczno-badawczej.

Marta Bierca – a graduate of the University of Warsaw (ethnology and cultural anthropology, gender studies) and the University of London (social research.) Currently doing her PhD programme at the University of Social Sciences and Humanities (sociology). Works as social and market researcher in a research and strategy company.

Magdalena Muszel[1]

European University Institute

Tradycyjna rola w nietradycyjnej rodzinie. Transnarodowa[2] migracja polskich żon i matek – studium przypadku

Płeć kulturowa oraz wynikające z niej role i relacje rodzinne w znacznym stopniu kształtują życie rodzinne polskich rodzin doświadczających migracji transnarodowych. Tradycyjnie realizowane role genderowe związane z byciem matką i żoną kształtują doświadczenia i postawy życiowe polskich emigrantek w Irlandii, począwszy od decyzji o migracji, poprzez relacje członków rodziny w trakcie separacji, aż po reunifikację rodziny. Próba kontynuacji realizacji tradycyjnej roli w rodzinie pomimo tejże separacji jest wyrazem prób zachowania poczucia kobiecej tożsamości i prowizorycznej władzy kobiet w sferze domowej.

Słowa kluczowe: rodzina transnarodowa, *gender*, migracja, matka, żona

Traditional Role in a Non-Traditional Family: A Case Study Based on Transnational Migration of Polish Wives and Mothers

Family gender roles and family relationships influence the lives of Polish transnational families to a great extent. Traditionally adopted gender roles connected with being a mother and wife largely shape the experience and attitudes of Polish female migrants in Ireland: starting with the decision about the migration, through family relations during the separation period, and ending up at the point of reunion. Attempts to continue to perform the traditional role of a mother and wife in the face of the transnational migration is an effort to preserve Polish women's sense of identity as well as provisional power within their families.

Keywords: transnational family, gender, migration, mother, wife

Niniejszy artykuł ma na celu omówienie wpływu płci kulturowej na funkcjonowanie rodziny, a zwłaszcza funkcjonowania kobiet i ich roli w rodzinie doświadczającej migracji transnarodowej. Ze względu na ograniczenia objętości tego tekstu, jest on tylko częściowym ujęciem bardzo złożonego zjawiska, jakim jest relacja pomiędzy płcią kulturową a migracją rodzinną. Jak zauważyły Floya Anthias i Gabriella Lazardis, jedną z najistotniejszych kwestii, którymi zajmują się studia nad płcią kulturową i migracją jest pytanie, w jakim stopniu migracja kobiet wpływa na poprawę lub pogorszenie ich pozycji społecznej oraz pozycji w rodzinie (2000). W literaturze wydają się istnieć dwa przeciwstawne stanowiska. Pierwsze zakłada, że migracja jest motorem zmian i wyzwaniem dla

---

[1] Autorka jest doktorantką na Wydziale Nauk Społecznych w European University Institute we Florencji. Wszystkie pytania i komentarze proszę kierować na adres: magdalena.muszel@eui.eu.

[2] Bryceson and Vuerela (2002: 3) określają rodzinę transnarodową jako relacje rodzinne poza granicami kraju. Podkreślają poczucie jedności i wspólnego dobra kultywowanego przez członków rodziny transnarodowej. *Rodziny transnarodowe są definiowane jako rodziny, których członkowie żyją jakiś czas lub większość czasu oddzielnie, tworząc jednak poczucie wspólnoty i troszcząc się o wspólne dobro* (Bryceson and Vuerela 2002: 3.). Ze względu na chęć zaznajomienia czytelnika/czytelniczki z oryginałem cytowanych fragmentów, które niewątpliwie lepiej oddadzą sens i zamysł, autorka będzie je umieszczać w przypisach. I tak: "Transnational families are defined here as families that live some or most of the time separated from each other, yet hold together and create something that can be seen as a feeling of collective welfare and unity, namely 'familyhood', even across national borders" (Bryceson and Vuerela, 2002: 3).

tradycyjnych relacji społecznych i genderowych. Drugie stanowisko przekonuje natomiast, że ewentualne zmiany tradycyjnej pozycji kobiet spowodowane ich migracją są właściwie niezauważalne: kobiety starają się sprostać społecznym oczekiwaniom.

Na przykładzie swoich badań nad migracją z Meksyku do Stanów Zjednoczonych Pierrette Hondagneu-Sotelo argumentuje, że ludzie nie migrują w wyniku uzgodnionych strategii rodzinnych, ale raczej z powodu konfliktów negocjacji w ramach rodzin i sieci społecznych (1994). Migracja rodzinna wpływa na przekształcanie się indywidualnych stylów życia i zmianę skostniałych relacji rodzinnych, często w kierunku bardziej egalitarnym. Hondagneu-Sotelo zauważa, że w wyniku migracji kobiety zazwyczaj uzyskują większą niezależność osobistą oraz autonomię, której nie miały możliwości uzyskać wcześniej. Wiąże się to ze wzrostem ich udziału w życiu społecznym oraz większą władzą decyzyjną, np. w zakresie dystrybucji środków finansowych w rodzinie:

> Przemiany w strukturze władzy w rodzinie nastąpiły w wyniku imigracji. W Meksyku niektórzy z mężczyzn działali jako niekwestionowani rodzinni patriarchowie w procesach podejmowania decyzji, ale w Stanach Zjednoczonych te procesy stały się bardziej egalitarne. Ten trend w kierunku bardziej egalitarnych wzorców wspólnej władzy w rodzinie staje się bardziej widoczny, ponieważ doświadczenia związane z migracją pozwoliły wielu meksykańskim imigrantkom na większą autonomię osobistą i asertywność. Egalitaryzm był wspierany poprzez relatywny wzrost finansowego wkładu kobiet do rodzinnego budżetu przy jednoczesnym zmniejszeniu tego wkładu u mężczyzn. Zatem punkt równowagi względnych zasobów i indywidualnego wkładu w rodzinę został przesunięty, co wiąże się z bardziej czynną rolą kobiet w kluczowym procesie podejmowania decyzji (Hondagneu-Sotelo 1994: 194, tłumaczenie Autorki)[3].

Zmieniający się stosunek relacji władzy w rodzinie migrantów został dostrzeżony również przez Mehrdad Darvishpour w trakcie trwania badań dotyczących irańskich rodzin w Szwecji (1999, 2002). Podczas gdy Szwecja uważana jest za jeden z krajów europejskich, w których relacje rodzinne są najbardziej egalitarne, irańskie rodziny kultywują raczej patriarchalny model rodziny. Irańscy migranci w Szwecji doświadczają zatem również – poza oczywistym stresem związanym z samą migracją – głębokiego szoku kulturowego, który często prowadzi do konfliktów w rodzinie. Dostosowywanie się do nowych zachowań i wartości społecznych wywołuje więc istotne zmiany stosunków panujących wewnątrz irańskich rodzin mieszkających w Szwecji. Darvishpour zauważa, że kobiety bardziej niż mężczyźni otwarte są na nowe społeczeństwo i kulturę. Podłożem konfliktów w rodzinie są często spory dotyczące sposobu wychowywania dzieci, zwłaszcza córek: podczas gdy ojcowie starają się utrzymać ścisłą kontrolę nad nimi, jak czynili to w Iranie, matki optują za większą integracją ze społeczeństwem i kulturą kraju, w którym obecnie mieszkają. Jak podsumowuje autorka: … *Można powiedzieć, że w wielu rodzinach imigranckich mężczyźni żyją w przeszłości, kobiety w teraźniejszości, a dzieci w przyszłości* (2002: 14)[4]. Dodaje też, że ci, którzy w wyniku migracji zdają się tracić najwięcej ze swej pozycji społecznej i w rodzinie, najsilniej starają się kultywować jak najmniej zmienione tradycyjne relacje społeczne i rodzinne. Zatem biorąc pod

---

[3] "Transformations in patterns of family authority occurred following immigration. Some of the men has acted as the undisputed patriarchs in all family decision-making process in Mexico, but in the United States, these processes became more egalitarian. This trend toward more egalitarian patterns of shared authority occurred because many Mexican immigrant women became more autonomous and assertive through their immigration and settlement experiences. Egalitarianism was promoted by the relative increase in women's and the decrease in men's economic contributions to the family. As the balance of relative resources and contributions shifted, the women assumed more active roles in key decision-making process" (Hondagneu-Sotelo 1994: 194).

[4] "It can be said that among many immigrant families the men tend to live in yesterday, the women in today and the children in the future" (Darvishpour 2002: 14).

uwagę powyższy punkt widzenia, należy zgodzić się, że migracja prowadzi do zakwestionowania tradycyjnych ról płci i relacji w rodzinie.

Z drugiej jednak strony, badając migrację kobiet w obrębie Europy Środkowo-Wschodniej, Mirjana Morokvasic twierdzi, że zachowanie tradycyjnych postaw i ról społecznych zarówno przez kobiety, jak i przez mężczyzn, jest celowe, o ile ułatwia to ich cele migracyjne (2007: 71). W sytuacji ryzyka zachwiania tradycyjnych relacji, na przykład w przypadku migracji kobiety, używany jest cały szereg strategii, które ułatwiają kobiecie wypełnienie społecznych oczekiwań dotyczących jej roli w rodzinie, zwłaszcza roli matki. Autorka przytacza przykład emigrantki zarobkowej, która, wysyłając dzieciom środki finansowe, może pomimo dystansu fizycznego postrzegać siebie jako dobrą matkę, która dba o potomstwo i się dla niego poświęca. Co więcej, często będzie nawet postrzegać siebie jako lepszą matkę od tych, które nie wyemigrowały i – w jej mniemaniu – nie inwestują w przyszłość swoich dzieci (2007: 83). Społeczna norma macierzyństwa jest zatem zmieniona. Jak zauważa Morokvasic, emigrantki z Europy Środkowo-Wschodniej starają się sprostać ideałowi wywodzącemu się jeszcze z czasów socjalistycznych (2007: 84). Autorka nazywa ten ideał „socjalistyczna dobra matka-superkobieta"[5] – kobieta poświęca się dla swoich dzieci i męża, odnajdując sens życia w zajmowaniu się domem, a równocześnie wykonuje pracę zarobkową, będąc tym samym wartościową i przynoszącą zyski pracownicą. Do podobnych wniosków dochodzi również David Karjanen, który dla określenia matek z Europy Centralnej, migrujących tymczasowo w celach zarobkowych, używa określenia „matka-migrantka-superkobieta"[6] (2008, tłumaczenie M.M.). Autor zauważa, że kobiety migrujące doświadczają podwójnej presji, to jest równocześnie starają się sprostać wymaganiom zawodowym oraz, pomimo fizycznego dystansu, wypełniać tradycyjne wymagania wynikające z obowiązków rodzinnych (2008: 176). Karjanen stwierdza: *Podczas gdy sytuacja ekonomiczna rodzin wielu emigrantek może się poprawić, ich tradycyjna rola już niekoniecznie; nadal wymaga się od nich, aby podczas gdy pracują zawodowo, równocześnie zajmowały się domem i dziećmi* (2008: 177)[7]. Zatem, jak uważa Morokvasic, jest raczej mało prawdopodobne, aby większość migrujących kobiet nie tylko nie podważała swojej tradycyjnej roli w rodzinie, ale, w niektórych okolicznościach, nawet ją wzmacniała (2007:71). Innymi słowy, migracje kobiet niekoniecznie są czynnikiem powodującym zmianę tradycyjnie ugruntowanych ról płciowo-kulturowych w rodzinie. Nawet poprawa sytuacji finansowej kobiet, związana z ich pracą zarobkową, nie jest równoznaczna ze zmianą ich tradycyjnego sposobu funkcjonowania jako matek i żon.

Pierrette Hondagneu-Sotelo była jedną z pierwszych antropolożek, która zastosowała teorię płci kulturowej w studiach nad migracją[8]. Wkrótce po ukazaniu się pracy Hondagneu-Sotelo, pojęcia płci kulturowej (*gender*) i transnacjonalizmu, jak i relacja pomiędzy tymi dwoma, stały się kluczowymi zagadnieniami w wielu badaniach antropologicznych. W 1996 roku na spotkaniu Amerykańskiego Stowarzyszenia Etnologicznego (American Ethnological Society) po raz pierwszy został zorganizowany panel dotyczący *gender* i migracji międzynarodowej. Zaowocował on publikacjami w specjalnym tomie, zatytułowanym *Identities: Global Studies in Culture and Power*, gdzie uwaga została zwrócona między innymi na kwestie macierzyństwa transnarodowego (Hondagneu-Sotelo i Avila 1997). Problem migracji rodziców nie został tam potraktowany tylko w perspektywie rozłąki matek z dziećmi, ale przyjrzano się też sposobom, na jakie migrujące matki starają się znaleźć alternatywę dla tradycyjnej roli rodzica w sytuacji migracyjnej rozłąki. Społecznie przyjęty tradycyjny model dotyczący idealnych zachowań macierzyńskich okazał się trudny do

[5] "Socialist good mother superwoman"

[6] "Migrant- mother- superwoman"

[7] "While economic and bargaining power within households may have improved for many of these women, the traditional gender roles have not; they are still asked to contributed household work, participate in the formal labour force, as well as providing childrearing" (Karjanen 2008: 177).

[8] Chodzi głównie o pracę *Gendered Transition. Mexican Experiences of Immigration* (1994).

pogodzenia z migracyjną rzeczywistością. Po raz kolejny zauważono, że nawet jeśli migracja była jedynym sposobem, w jaki kobiety mogły wspomóc swoją rodzinę finansowo, matki nadal mają poczucie, że zaniedbują swoje obowiązki macierzyńskie. Wysyłanie pomocy finansowej często postrzegane jest jako substytut dla nieobecności matki – migracja zmusza do zorganizowania swoich obowiązków macierzyńskich w nowy sposób. Te transnarodowe matki *optują za bardziej elastyczną definicją macierzyństwa, uwzględniającą formy, które mogą obejmować długotrwałą przestrzenną i czasową rozłąkę matki z dziećmi* (Hondagneu-Sotelo i Avila 1997: 566, tłumaczenie M.M.)[9]. Autorki zauważają również inne rodzaje społecznej percepcji migracji kobiet i mężczyzn:

> Kiedy mężczyźni zostawiają swoje rodziny w Meksyku i migrują na północ – jak to miało miejsce w czasie programu Bracero i jak wielu czyni to do dzisiaj – wypełniają oni w ten sposób obowiązki rodzinne zdefiniowane poprzez rolę żywiciela i głowy rodziny. Natomiast kiedy to samo robią kobiety, rozpoczynają nie tylko imigracyjną podróż, ale również bardziej radykalną odyseję, związaną z transformacją płci kulturowej. Inicjują czasową i przestrzenną rozłąkę ze społecznością, z której pochodzą, z domem, z dziećmi i czasami z mężami. Czyniąc to muszą zmagać się ze społeczną stygmatyzacją, poczuciem winy i krytyką ze strony innych (1997: 552)[10].

Migracja transnarodowa jest zatem szczególnie złożonym i trudnym doświadczeniem dla migrujących matek. Muszą one radzić sobie z poczuciem osamotnienia i bezradności, których doświadczają z powodu rozłąki z dziećmi. Ponadto, bardzo często mają poczucie winy i postrzegają siebie jako złe matki. Niemniej jednak, większość z nich aktywnie zmienia tradycyjny wizerunek kobiety i matki w rodzinie, na przykład poprzez przejęcie odpowiedzialności za materialny byt rodziny, ekonomiczne wsparcie i intensywną transnarodową komunikację z dziećmi (Parreñas 2001, Parreñas 2005b). Codzienna opieka zastępowana jest relacją na odległość, gdzie podstawą komunikacji są rozmowy telefoniczne, e-maile, wiadomości tekstowe, wysyłanie przekazów pieniężnych i prezentów oraz stosunkowo rzadkie odwiedziny (Parreñas 2005b). Praktycznie niezależnie od kultury pochodzenia migrantów, transnarodowe macierzyństwo *radykalnie reorganizuje interakcje matki z dzieckiem i (…) jednocześnie wymaga radykalnego przekształcenia znaczeń i definicji macierzyństwa* (Hondagneu-Sotelo i Avila 1997: 557)[11].

Również szereg prac zebranych w tomie *Gender and Migration in Southern Europe*: *Women on the Move* pod redakcją Floyi Anthias i Gabrielli Lazaridis (2000) rzuciło nowe światło na formy migracji oraz wpływ relacji płci kulturowych na procesy migracyjne. Autorzy rozdziałów, wśród których nie brakowało również mężczyzny (Iordanis Psimmenos zanalizował problem albańskich nielegalnych emigrantek w Atenach), zbadali ewentualne społeczne, kulturowe i prawne problemy, jakie może pociągać za sobą migracja. Zdecydowali się przyjąć kwestię płci kulturowej jako punkt odniesienia dla swoich badań, koncentrując się na migracji kobiet i relacji tejże migracji w stosunku do zmieniających się relacji genderowych w kraju imigracji. Wzięto też pod uwagę warunki pracy, status kobiet i mężczyzn imigrantów, sieci imigranckie oraz rolę kobiet w odtwarzaniu i pielęgnowaniu kultury etnicznej. Niektórzy badacze mówią o migracji kobiet nie tylko jako

[9] "Advocate more elastic definitions of motherhood, including forms that may include long spatial and temporal separations of mother and children" (Hondagneu-Sotelo and Avila 1997: 566).

[10] "When men come north and leave their families in Mexico-as they did during the Bracero Program and as many continue to do today-they are fulfilling familial obligations defined as breadwinning for the family. When women do so, they are embarking not only on an immigration journey but on a more radical gender-transformative odyssey. They are initiating separations of space and time from their communities of origin, homes, children, and-sometimes-husbands. In doing so, they must cope with stigma, guilt, and criticism from others" (Hondagneu-Sotelo and Avila 1997: 552).

[11] "Radically rearranges mother-child interactions and requires a concomitant radical reshaping of the meanings and definitions of appropriate mothering" (Hondagneu-Sotelo and Avila 1997: 557).

o motywowanej chęcią poprawy sytuacji materialnej rodziny, ale także jako o potencjalnej drodze ucieczki od patriarchalnych struktur funkcjonujących w rodzinie (Anthias i Lazaridis 2000, Andall 2000, Escriva 1997). Z kolei Floya Anthias przywołuje przykład emigrantek głównie ze Sri Lanki, Filipin, Albanii i Ameryki Łacińskiej, które – pracując głównie jako pomoce domowe lub nianie w prywatnych domach w południowej Europie – przejmują w ten sposób wiele tradycyjnych obowiązków związanych z rolą kobiet w sferze prywatnej (2000). Jak pisze autorka:

> Oczekiwaniami, które tradycyjnie spoczywają na barkach żon i matek, teraz obciążone są pokojówki. Jednak w przeciwieństwie do żon i matek, zatrudnione do prac domowych kobiety pozbawione są potencjalnych profitów emocjonalnych i innych korzyści wynikających z zaangażowania w struktury rodzinne (Anthias 2000: 27)[12].

W ten sposób powielany jest tradycyjny model rodziny, w którym kobieta odpowiedzialna ma być za sferę „domowego ogniska". Dodatkowo, brak prawnych regulacji związanych z pobytem, brak wykształcenia, umiejętności, nieznajomość języka, jak również determinacja związana z chęcią pomocy finansowej rodzinie sprawiają, że wiele migrantek szczególnie narażonych jest na wyzysk ze strony pracodawców.

Innym przykładem badań antropologicznych nad relacjami płci kulturowej i migracji transnarodowej są badania Patricii Pessar (1995). Autorka skoncentrowała swoją uwagę na rodzinach emigrantów z Dominikany w Stanach Zjednoczonych. Zauważyła, że patriarchalne relacje rodzinne, jakie miały miejsce w Republice Dominikany, uległy istotnej zmianie po osiedleniu się rodzin w Nowym Jorku. W nowym kraju imigrantki z Dominikany znajdowały pracę z dużo większą łatwością, niż ich mężowie, nawet jeśli nigdy wcześniej nie pracowały. Co więcej, kobiety te niejednokrotnie zarabiały więcej, niż mężczyźni, co znacznie przyczyniało się do zwiększenia ich władzy decyzyjnej odnośnie dystrybucji pieniędzy i powodowało poprawę ich pozycji w rodzinie. W rezultacie, pozycja mężczyzny jako głowy rodziny została zakwestionowana, a tradycyjny patriarchalny układ płci w rodzinie – zmieniony. Dla niektórych rodzin oznaczało to adaptację do nowej rzeczywistości, podczas gdy dla innych transformacja ta okazała się wyniszczać ich strukturę rodzinną (Pessar 1995: 48-62).

Rosnący odsetek migrujących kobiet przykuł uwagę badaczy skupiających się na rodzinnych migracjach Polaków. Wzrost ten rzadko wiąże się jednak z emancypacją imigrantek. Migracje kobiet zazwyczaj motywowane są dobrem rodziny, a rzadko podejmowane w imię osobistych korzyści (Hirszfeld, Kaczmarczyk 2000). Badając ruch migracyjny wśród Ślązaków Brigida Solga zauważyła, że jeżeli osobą, która emigruje, jest mężczyzna (ojciec i mąż), to jego żona często rezygnuje z pracy zarobkowej, aby w pełni poświęcić się obowiązkom domowym i dzieciom (2002). Dodatkowo jest ona obciążona zadaniami, które do tej pory spoczywały na barkach jej męża. Te wyzwania często jednakże sprawiają, że kobiety rozwijają nowe umiejętności i cechy osobowości, jak samowystarczalność i niezależność (Kukułowicz 2001, za: Rosińska-Kordasiewicz i Urbańska 2006). Okazuje się również, że w sytuacji, kiedy to kobieta (żona, matka) emigruje, pozostający w domu mężczyzna nierzadko ma problemy z radzeniem sobie z obowiązkami domowymi, w związku z czym staje się bardziej podatny na różnego rodzaju zachowania patologiczne (np. nadużywanie alkoholu). Ponadto, częściej niż kobieta znajdująca się w analogicznej sytuacji, mężczyzna szuka pomocy w wypełnianiu tychże obowiązków u krewnych, zazwyczaj u matki lub siostry. Dotyczy to w szczególności opieki nad dziećmi (Tukowski 2001, za: Rosińska-Kordasiewicz i Urbańska 2006). A zatem, nawet podczas nieobecności kobiety, rodziny są w stanie odtworzyć tradycyjny podział

[12] "The expectations that families have on the wife and mother now are placed onto the domestic maid but without the potential emotional and other rewards as well as the reciprocities involved in family structures" (Anthias 2000: 27).

pracy w gospodarstwie domowym – taki, w którym to kobieta (najczęściej krewna) jest odpowiedzialna za sferę obowiązków domowych i opiekę nad dziećmi (Turkowski 2001, za: Rosińska-Kordasiewicz i Urbańska 2006).

Kwestie migracji polskich kobiet podejmowane są również w kompleksowych badaniach empirycznych, składających się z wywiadów przeprowadzonych z kobietami migrującymi między innymi do Niemiec (Jaroszewska 2003), USA (Slany, Małek 2005), Włoch (Rosińska-Kordasiewicz 2005; Slany, Małek 2005) czy Belgii (Kuźma 2005). Badania te obejmowały szeroki zakres tematów: motywy i strategie migracyjne, sytuacje rodzinne, zatrudnienie i warunki życia za granicą, plany i aspiracje. Na podstawie wywiadów przeprowadzonych z polskimi migrantkami pracującymi we Włoszech i Stanach Zjednoczonych, Krystyna Slany i Agnieszka Małek opracowały typologię motywów zagranicznych migracji zarobkowych (2005). Migracja jako strategia przetrwania i konieczność ekonomiczna była szczególnie wyraźna w przypadku czasowego wyjazdu do Włoch w celach zarobkowych właśnie. Według większości badaczy (Kuźma 2005; Rosińska-Kordasiewicz 2005; Slany, Małek 2005, Kępińska 2008) kobiety podejmują ten rodzaj migracji z powodu biedy i braku perspektyw na zatrudnienie w Polsce. W przeciwieństwie do emigrujących mężczyzn, kobiety mają tendencję podejmowania pracy za granicą tylko wtedy, gdy dodatkowy dochód jest absolutną koniecznością dla ich gospodarstw domowych w Polsce (Kępińska 2008).

W trakcie swoich badań empirycznych skupiłam się na doświadczeniu transnarodowym polskich rodzin w Irlandii po 2004 roku. Wyniki moich analiz dały mi podstawę do wyciągnięcia wniosków dotyczących kształtowania się relacji płciowo-kulturowych w rodzinie pod wpływem migracji transnarodowej. Wykorzystując metody antropologiczne, przeprowadziłam czterdzieści pięć wywiadów pogłębionych: dwadzieścia osiem z kobietami, czternaście z mężczyznami i trzy z dziećmi w wieku dziewięć lat i więcej. Analizy odbywały się z przerwami w okresie od września 2009 do lipca 2011. Większość moich respondentów i respondentek mieszka w Dublinie i okolicach, pochodzi z polskich wsi oraz małych miast. Żadne z moich informatorów, którzy wyemigrowali do Irlandii, w chwili rozmowy ze mną nie miało więcej, niż czterdzieści pięć lat, a najmłodszy respondent był dwudziestopięcioletni. Aby spełnić założenia niniejszej pracy, a więc poddać dyskusji tradycyjne postawy genderowe w transnarodowej, czyli nietradycyjnej, sytuacji rodzinnej, w niniejszej analizie biorę pod uwagę tylko tych respondentów i respondentki, którzy na początku rozmowy zadeklarowali, że preferują raczej tradycyjny model rodziny, a więc taki, w którym to mężczyzna jest bardziej odpowiedzialny za finansowy dobrobyt rodziny, a kobieta winna zajmować się domem i dziećmi. Ze względu na potrzeby finansowe rodziny te preferencje dotyczące funkcjonowania płci często nie pokrywały się jednakże z faktycznym stanem rzeczy. W większości rodzin respondentek i respondentów, którzy opowiadają się za tradycyjnym podziałem ról, kobiety pracowały bądź pracują zarobkowo, będąc równocześnie zaangażowane w opiekę nad domem i dziećmi. W tym sensie zbliżone są do wizerunku Morokvasic, czyli „socjalistyczna dobra matka-superkobieta" (2007:84). W celu przedstawienia wybranych faktów z życia polskich kobiet funkcjonujących w Irlandii w rodzinach transnarodowych, postanowiłam posłużyć się tu indywidualnym przykładem respondentki Beaty[13]. Pracę celowo opieram na tylko jednym wybranym przykładzie, gdyż jest on całkowicie reprezentatywny dla uzyskanych przeze mnie wyników. Prezentowane studium przypadku w wybranych aspektach odzwierciedla postawę siedemnastu z dwudziestu jeden pracujących w Irlandii respondentek (z dwudziestu ośmiu przebadanych przeze mnie Polek w Irlandii). Tym bardziej ze względów objętościowych świadomie decyduję się na taki zabieg jednego – acz wiarygodnego – studium przypadku.

Beata z wykształcenia jest nauczycielką rosyjskiego, która w Irlandii pracuje jako osoba sprzątająca. Ma czterdzieści dwa lata, jest zamężna i posiada troje dzieci. Opisując okoliczności swojej decyzji o migracji, Beata podkreśliła problemy finansowe, z jakimi musiała borykać się jej

[13] Imię zmienione.

rodzina w Polsce, a także swoje uzależnienie ekonomiczne od męża jako dodatkowy – jej osobisty – motyw. Życie Beaty w Polsce w całości podporządkowane było dbaniu o potrzeby jej rodziny. Pomimo, że swoje obowiązki często uważała za uciążliwe i brakowało jej czasu na realizowanie własnych ambicji, nie brała pod uwagę zmiany; nie widziała żadnej możliwości, aby zmienić swoją sytuację. Czuła się bezradna i bezsilna. Dodatkowo problemy ekonomiczne sprawiały, że atmosfera w rodzinie stała się bardzo nerwowa i pełna konfliktów:

> Tam ja się jakoś dostosowywałam do wszystkiego. Fakt, że sytuacja była inna, bo tych stresów było więcej i w ogóle, były nerwy, były kłótnie, były pretensje, były najróżniejsze problemy. W zasadzie to była taka jedna wielka nerwówka. Ale ja sobie nie potrafiłam wyobrazić, że można zrobić coś, żeby to zmienić. Weszłam w tą minę i muszę w niej trwać, bo co mogę zmienić...? Uciekać ale gdzie uciekać, gdzie ja pójdę? A co z dziećmi? No jak, jak? No nie da się (...) Wszyscy byli ważni, bo to trzeba zrobić dla dzieci, bo to trzeba zrobić dla męża, bo to dla kogoś innego, natomiast dla mnie wszystko było na końcu. Albo nie było na to miejsca, albo czasu, albo ochoty albo nie wiadomo co (Beata, 42).

Decyzja o migracji została podjęta spontanicznie. Temat mobilności zarobkowej był często słyszanym i dyskutowanym tematem wśród znajomych i członków rodziny. W końcu zaczął być postrzegany przez Beatę i jej męża jako jedyna możliwość rozwiązania problemów finansowych ich rodziny. Według relacji Beaty, decyzja została podjęta wspólnie przez małżonków i nie była rezultatem długich przemyśleń czy dyskusji między nimi. Głównym powodem, dla którego to właśnie Beata wyemigrowała jako pierwsza, był fakt, że miała znajomego w Irlandii, który obiecał jej pomoc w pierwszych dniach pobytu za granicą; znalazł też dla niej pracę i zaoferował nocleg na pierwsze dwa tygodnie:

> Po prostu jakoś tam się układają okoliczności, jednemu jest łatwiej, drugiemu trudniej. Akurat ja miałam to szczęście, że znajomy z pracy w Polsce był tutaj i ja mogłam nocować u niego przez dwa tygodnie po przyjeździe do Irlandii. Dwa tygodnie mi pomógł. To jest bardzo dużo tutaj w Irlandii, na dwa tygodnie przygarnąć i dać kawałek podłogi do spania i pomoże ci wystartować, podpowie ci gdzie możesz iść, jak możesz szukać pracy, do kogo iść, co o sobie mówić i napisze ci kilka zdań po angielsku. Jak widzisz, to nie było zaplanowane, że ja czy on jedzie pierwszy. Pojechałam pierwsza bo znałam kogoś kto już tam był (Beata, 42).

Pomimo raczej tradycyjnych poglądów respondentki i jej męża, decyzja o migracji Beaty miała podstawy bardziej racjonalne, niż oparte na przekonaniach kulturowych dotyczących płci. Oprócz wagi sieci układów towarzyskich, Beata podkreśliła fakt, że będąc bezrobotną nie musiała rezygnować z pracy, aby wyemigrować. Po pierwsze więc, kobieta ryzykowała pod tym względem znacznie mniej, niż jej mąż, który miał pracę, a po drugie praca męża Beaty w Polsce była zabezpieczeniem w razie niepowodzenia kobiety za granicą.

Doświadczenia i deklaracje innych respondentów w podobnej sytuacji sugerują, że w wypadku podejmowania decyzji migracyjnych w obliczu poważnych kłopotów finansowych i materialnych, przekonania dotyczące płci – pomimo, że nadal pozostają niezmienne w strefie preferencji – w praktyce zaczynają mieć drugorzędne znaczenie. Na pierwszy plan wychodzi racjonalna kalkulacja zysków i strat. Niemniej jednak, płeć kulturowa i wynikająca z niej rola i funkcjonowanie w rodzinie nie pozostają zupełnie bez znaczenia.

Analiza wywiadów przeprowadzonych przeze mnie odsłania obraz migrujących matek i żon, które skrupulatnie kalkulują bilans potencjalnych zysków i strat swojej inwestycji w wyjazd. Jednak inwestycję taką należy rozumieć nie tylko w kategoriach ściśle finansowych lub materialnych, ale także w kategoriach społecznych, moralnych, emocjonalnych, jak również rodzinnych. Obliczenia, które zostały dokonane przed wyjazdem, nie były prostym zestawieniem argumentów „za i przeciw"

migracji, ale był to skomplikowany proces, w którym waga poszczególnych czynników, zarówno racjonalnych, jak i emocjonalnych, nie była sobie równa. Historie emigrantek, dotyczące dylematów związanych z mobilnością tego typu, świadczą również o tym, że czynniki kulturowe związane z przekonaniami dotyczącymi społecznej i rodzinnej roli płci kulturowej silnie kształtują życie i działania emigrantki oraz jej rodziny. Jednym z najważniejszych czynników kulturowych – o ile nie najważniejszym – kształtujących decyzję kobiet o migracji, było poczucie odpowiedzialności i obowiązku wynikające z posiadania dzieci. W przypadku decyzji Beaty wiek dzieci miał dla niej istotne znaczenie. Pomimo, że jej wyjazd wiązał się z szeregiem wątpliwości i obaw, fakt, że dzieci nie były bardzo małe i nie potrzebowały już ciągłej i bardzo intensywnej opieki matki sprawił, że Beata czuła się z decyzją o migracji bardziej komfortowo – częściowo usprawiedliwiona. Znamienny dla znaczenia płci kulturowej w funkcjonowaniu tej rodziny transnarodowej[14] był również fakt, że Beata miała poczucie ulgi wiedząc, że najstarsza córka jest już na tyle duża (nastolatka), że może pomóc ojcu w opiece nad młodszą siostrą i częściowo zastąpić matkę w obowiązkach domowych. Ponadto Beata mogła liczyć na swoją matkę, która obiecała pomoc zięciowi w sprawowaniu opieki nad dziećmi. Pomimo fizycznej nieobecności, Beata nadal postrzegała więc siebie jako w dużej mierze odpowiedzialną za praktyczne funkcjonowanie życia rodzinnego i organizacji życia domowego. Ta odpowiedzialność została częściowo zniesiona z jej barków, jednak świadomie przeniesiona na barki innej, najbardziej zaufanej kobiety. W rezultacie, sfera opieki nad ogniskiem domowym, pomimo nieobecności głównej westalki, pozostała nadal w gestii kobiecej.

Podobnie jak większość społeczeństwa, migrujące kobiety nadal uważają się więc za główne opiekunki swoich dzieci i czują odpowiedzialność za ewentualne negatywne skutki, jakie ta transnarodowa rozłąka może przynieść. Świadomość ta intensyfikowała poczucie winy wśród kobiet, a zatem transnarodowe macierzyństwo wiąże się z ogromnymi kosztami emocjonalnymi zarówno matek, jak i dzieci. Parreñas nazywa to „bólem macierzyństwa z daleka"[15] i „bólem dorastania w transnarodowych rodzinach"[16] (2001: 370, 375). Doświadczenia emigrantek, które równocześnie próbowały pogodzić role, jakie pełniły w swoich rodzinach (żony i matki) oraz sprostać wymaganiom, jakie niosła za sobą praca zarobkowa i życie za granicą, wyraźnie wskazują na doświadczanie napięcia przez migrujące kobiety. Oczekiwania społeczne względem nich są często niespójne i sprzeczne, a spełnienie ich wszystkich może okazać się bardzo trudne, frustrujące i często niemożliwe (Małek 2010) – jak choćby tych związanych z sugerowanym przez Morokvasic socjalistycznym modelem „dobrej matki-superkobiety", gdzie kobieta postrzegana jest jako ta, która powinna pracować zawodowo i jednocześnie być zawsze obecna w codziennym życiu bliskich oraz ponosić główną odpowiedzialność za wychowanie dzieci oraz dobrą atmosferę w rodzinie. Aby jak najbardziej zredukować obciążenie psychiczne i emocjonalne związane z tymi oczekiwaniami, respondentki często szukały dodatkowego uzasadnienia dla swej decyzji o migracji – takiego, które niejako usprawiedliwiłoby ich wybór w jeszcze większym stopniu. Najczęściej powtarzany argument wskazuje na poświęcenie czynione przez matki po to, by zapewnić dzieciom lepszą przyszłość i ogólne warunki rozwoju.

Beata, podobnie jak wiele innych matek, ma nadzieję, że jej praca – oprócz tego, że poprawi sytuację materialną jej dzieci i da szansę na lepsze wykształcenie – będzie też świadczyła o jej poświęceniu oraz miłości i zostanie w przyszłości doceniona przez potomstwo. Dodatkowo, to poczucie poświęcenia pozwalało jej zminimalizować poczucie winy, jakie odczuwała z powodu separacji z dziećmi, a także zabezpieczyć się przed ewentualnym zarzutem bycia złą matką:

[14] Może to być prawdziwe dla ogólnego schematu funkcjonowania tego typu rodzin.
[15] "The pain of mothering from a distance"
[16] "The pain of growing up in transnational families"

> To wszystko jest aby moje dzieci miały lepszą przyszłość, żeby się wykształciły, żeby dostały szansę na lepsze życie. Może któregoś dnia docenią to. Bo to nie było dla mnie łatwe [rozłąka z dziećmi – MM] (Beata, 42).

Rebecca Raijman, Silvina Schammah-Gesser i Adriana Kemp twierdzą, że w celu pełnej społecznej legitymizacji transnarodowe macierzyństwo musi spełniać dwa warunki: musi być uzasadnione ekonomicznie, jak i musi być zapewniona odpowiednia opieka nad dziećmi pozostawionymi w kraju (2003).

Analiza wywiadów przeprowadzonych wśród Polaków w Irlandii prowadzi do podobnych wniosków. Większość kobiet wspomniało, że o opiekę nad dzieckiem poprosiły – w ramach pomocy ojcu – swoich krewnych, a najczęściej była to matka lub siostra rozmówczyni.

Również Beacie trudno było sobie wyobrazić sytuację, w której dzieci pozostałyby wyłącznie pod opieką ojca. Wyraziła obawy, że jej mąż po prostu nie byłby w stanie podołać wszystkim obowiązkom, które zazwyczaj wykonywała w domu ona i o których jej mąż nie miał większego pojęcia – obowiązków takich, jak gotowanie czy sprzątanie. Beata również więc poczuła się spokojniejsza o los dzieci i męża wiedząc, że mogą oni polegać na pomocy zaufanej krewnej:

> Nie wyobrażam sobie mojego męża zupełnie samego opiekującego się dzieciakami. Musiałam poprosić kogoś, żeby mu pomógł chociaż trochę. Zazwyczaj to była babcia (Beata, 42).

Podobnie do Beaty oraz licznie udokumentowanych przez Agnieszkę Małek przypadków polskich emigrantek we Włoszech, ogromna większość moich rozmówczyń, które wyjechały z kraju jako pierwsze, przyznała, że obawiały się powierzyć opiekę nad dziećmi i obowiązki domowe jedynie swoim mężom (2010). Mălina Voicu, Bogdan Voicu oraz Katarina Strapcova dostrzegli, że wiele polskich kobiet przeciążonych obowiązkami w domu i w pracy nie robi nic, aby w większym stopniu zaangażować w te obowiązki swoich mężów (2009: 365). Anna Titkow wyjaśnia tę sytuację uwarunkowaniami historycznymi, wskazując na umiejętność kobiet do radzenia sobie z trudnymi warunkami życia, jakie miały miejsce w okresie socjalistycznym (1998). Sukcesy w codziennym zmaganiu się z socjalistyczną rzeczywistością okupione były osobistymi poświęceniami. Świadomość odpowiedzialności, jaka spoczywała na kobiecych barkach, była równocześnie źródłem ogromnej psychologicznej gratyfikacji. *Zatem, dla większości polskich kobiet to ta właśnie satysfakcja jest ważniejsza, niż satysfakcja pochodząca ze statusu zawodowego i społecznego* (Titkow 1998: 26).

Schemat tradycyjnej rodziny – gdzie domeną kobiety jest dom i opieka nad domownikami, a mężczyzna jest intencjonalnie odsuwany od czynności postrzeganych jako typowo kobiece – jest więc powielany w praktyce również w sytuacji migracyjnej. Rodzina i dom stanowią przestrzeń, gdzie kobieta nie tylko kojarzona jest z obowiązkami domowymi, ale także gdzie ma pewnego rodzaju kontrolę.

Niemniej jednak pomimo tego, że transnarodowa rozłąka z rodziną często wskazywana była przez respondentki jako źródło stresu i obaw, ten fizyczny dystans stał się pierwszym krokiem do zmiany postaw, przekonań i przewartościowania swoich życiowych priorytetów. Właściwie wszystkie kobiety, które pracowały zarobkowo w Irlandii – niezależnie od zawodu, jaki wykonywały – oświadczyły, że fakt znalezienia pracy w nowym kraju i poczucie dawania sobie rady w nowym środowisku spowodowały wzrost ich samooceny. Dla niektórych było to także impulsem do tego, by zacząć myśleć o własnych potrzebach i przypomnieć sobie swoje ambicje i plany.

Rzeczywistość, w jakiej na przykład Beata znalazła się w Irlandii – niezależność finansowa, podniesienie poczucia własnej wartości i czasowa rozłąka z rodziną – pozwoliła kobiecie spojrzeć na swoje dotychczasowe życie z dystansem i uzmysłowić sobie własne potrzeby. Przemyślenia te zachęciły ją do zmiany postawy życiowej:

> Mogłam w końcu wynająć mieszkanie, kupić jedzenie i ciuchy. Moja sytuacja znacznie się poprawiła, i do tego mogłam wysłać pieniądze dzieciom (...). Zaczęłam odnosić tutaj sukcesy. To mi dodało jakoś odwagi, zachęciło mnie. Zaczęłam w końcu myśleć trochę o sobie i mojej sytuacji, że jak do tej pory całe moje życie było podporządkowane innym a na siebie nie miałam czasu. Tutaj zaczęłam myśleć: Dlaczego tak musi być? Życie przeminie i to koniec? Już nic mnie nie czeka? Nie. Nadal mogę coś dla siebie zrobić. I to był moment kiedy powiedziałam sobie: od tej chwili mam swoje priorytety które są dla mnie ważne i nie wycofam się, nie zrezygnuję z nich (Beata, 42).

Beata jest przekonana, że zmiana ta jest wynikiem migracji i nabytej za jej sprawą finansowej i psychicznej niezależności – tak jej rodziny, jak i jej samej:

> Ta metamorfoza jest związana z tym miejscem. Ja bym takim gierojem w Polsce nie była. Byłoby że czy dobrze, czy źle to musimy się jakoś dogadać, bo jak się nie dogadamy to co zrobimy? A to, że jesteśmy tutaj i mamy takie możliwości, że jeżeli stwierdzimy, że coś nam nie pasuje to nie musimy tego znosić jeśli nie chcemy. Nie ma obowiązku ani presji (...) (Beata, 42).

Finansowa niezależność dała kobiecie również poczucie niezależności w jej związku z mężem i wpłynęła na relację władzy w związku. Beata zaczęła uzależniać trwanie swojego małżeństwa od poczucia satysfakcji w związku, a nie od swojej sytuacji finansowej. W jej przekonaniu możliwość wyboru, jaką dała jej niezależność materialna od męża, paradoksalnie sprawiła, że jej małżeństwo umocniło się, a relacje pomiędzy małżonkami, wcześniej napięte z powodu codziennych zmagań z kłopotami finansowymi i frustracji Beaty wynikającej z poczucia zależności – znacznie się poprawiły:

> Ponieważ tutaj okazało się, że możesz się spokojnie utrzymać nawet jak mieszkasz bez faceta. To sprawiło, że kobiety nie czują się już jak balast, poczuły że mogą żyć same na przyzwoitym poziomie nawet kiedy są same (...). Kiedy pojawiła się ta możliwość, kiedy dostaliśmy taki realny wybór do ręki to okazało się, że to wszystko jakoś się tam układa, że nie ma powodu, żeby się rozstawać (Beata, 42).

Zilustrowany przykład znajduje potwierdzenie również w innych badaniach nad transnarodowścią i płcią kulturową. Jak zauważa Pirrette Hondagneu-Sotelo, wzrost kobiecego wkładu finansowego w budżet rodzinny oddziałuje na stosunek władzy pomiędzy poszczególnymi członkami rodziny ze względu na płeć. *Te nowe warunki ekonomiczne oznaczają ogromne zmiany, zwłaszcza w tych przypadkach, gdy przed migracją kobiety nie miały dochodów lub uzyskały tylko dodatkowe dochody* (1994: 101).

Jednak pomimo tego, że większość respondentek pracujących zarobkowo zadeklarowała wzrost samooceny, poczucia niezależności i pewności siebie, nie było to zawsze równoznaczne ze znaczącą zmianą w podziale obowiązków w rodzinie. Po reunifikacji rodziny w Irlandii, pomimo pracy zarobkowej żony (często na pełen etat) oraz jej większego wkładu finansowego w budżet domowy, małżonkowie nierzadko nadal funkcjonują w tradycyjnym modelu rodziny. Chociaż niektóre kobiety przekonywały, że ich mężowie bardziej angażują się w prace domowe, niż przed migracją, zazwyczaj przyznawały w dalszej rozmowie, że zaangażowanie to w rzeczywistości oznaczało zmianę tylko w minimalnym stopniu. Znamienny jest jednak fakt, że wiele moich rozmówczyń zaznaczyło, że tradycyjny podział obowiązków domowych, nawet pomimo ich zaangażowania w pracę zarobkową i większego poczucia niezależności, jest ich własnym, świadomym wyborem. Beata była jedną z tych osób:

> Nie czuję potrzeby, żeby robić jakąś rewolucję w moim życiu. Mam ten komfort, to poczucie, że robię co chcę, i to co robię jest moim wyborem. Nie znaczy to, że nie ma reguł. Mam rodzinę, mam dzieci pod opieką, tak więc w życiu codziennym niewiele się zmieniło. Tyle tylko, że nic nie muszę. Robię to co robię nie dlatego, że muszę tylko dlatego, że chcę. Taka różnica (Beata, 42).

W dalszej rozmowie Beata daje do zrozumienia, że jej rola w rodzinie jest silnie związana z jej poczuciem tożsamości. *Nie czuję potrzeby żeby zmieniać to kim jestem (Beata, 42).* Beata czuje się przede wszystkim żoną i matką. Jej postrzeganie tych ról i wynikających z nich obowiązków nie zmieniało się pomimo migracji, wzrostu niezależności i wynikającej z tego możliwości zmian oraz zamiarów respondentki osiedlenia się i pozostania w Dublinie na stałe.

Z tej zatem perspektywy teoria Morokvasic mówiąca o tym, że większość migrujących kobiet nie podważa swojej tradycyjnej roli w rodzinie – a nawet, w niektórych okolicznościach, wzmacnia ją – wydaje się być prawdziwa również w odniesieniu do współczesnych polskich żon i matek migrujących do Irlandii. Analiza moich badań pozwala mi zasugerować, że pomimo wzrostu poczucia niezależności i samooceny, respondentki nie były skłonne do zmiany swoich tradycyjnych przekonań i praktyk dotyczących roli żony, a zwłaszcza roli matki.

Większość moich respondentek, podobnie jak Beata, ma możliwość świadomego wyboru; sytuacja finansowa i związane z nią poczucie niezależności pozwala im zdecydować, czy chcą pozostać w dotychczasowym układzie rodzinnym i obowiązujących w nim rolach i relacjach genderowych, czy chcą podjąć wyzwanie i spróbować zmienić tradycyjny układ rodzinny, na który niejednokrotnie narzekały, mieszkając w Polsce. Niektóre z nich postanawiają zmienić swoje życie rodzinne i funkcjonujące w nim relacje płciowo-kulturowe, czasem dokonując ostatecznych wyborów, takich jak na przykład rozwód. Niemniej jednak, większość respondentek pracujących w Irlandii wybrała inną możliwość i zdecydowała podobnie, jak Beata. Motywacja do wyboru „starego porządku" w rodzinie może być dwojaka. Z jednej strony może mieć swoje źródło w chęci utrzymania poczucia posiadania władzy w rodzinie, nawet jeśli ta władza jest iluzoryczna i ogranicza się do sfery obowiązków domowych i życia rodzinnego. Domowy matriarchat zdaniem Anny Titkow jest jednym ze źródeł satysfakcji, które w tradycyjny sposób może poprawić kobiece poczucie wartości (Titkow, 1995:32). Z drugiej strony jednak, zwłaszcza w sytuacji emigracji, na co wskazuje powyższa analiza przypadku Beaty, brak zmiany w praktykowaniu ról genderowych w rodzinie może wynikać z chęci ochrony swojego poczucia tożsamości zbudowanego na tradycyjnej roli matki i żony. Toteż jednym z pośrednich celów migracyjnych, o których mówi Mirjana Morokvasic i które przyczyniają się do zachowania tradycyjnych postaw i ról społecznych zarówno przez kobiety, jak i przez mężczyzn, może być zachowanie tożsamości (2007: 71). Jednak obserwacja tego, że na poziomie codziennych relacji i ról w rodzinie nie mają miejsca istotne przekształcenia, nie oznacza, że zmianie nie podlega również żaden inny wymiar życia migrujących żon i matek. Najistotniejsza ze zmian polega na tym, że zachowana tradycyjna tożsamość migrujących matek i żon jest często inna od ich tożsamości sprzed migracji. Jest teraz wynikiem ich świadomego wyboru i akceptacji – wraz z brakiem przymusu nie nastąpiło odrzucenie tożsamości tradycyjnej żony i matki, lecz raczej refleksja i wzrost świadomości.

Bibliografia

Andall, Jaqueline. 2000. *Gender, Migration and Domestic Service: The Politics of Black Women in Italy*, Aldershot: Ashgate.

Anthias, Floya. 2000. "Metaphors of Home: Gendering New Migration to Southern Europe". W: Anthias, Floya i Lazaridis, Gabriella, (red.). 2000. *Gender and Migration in Southern Europe: Women on the Move,* New York: Berg.

Anthias, Floya i Lazaridis, Gabriella, (red.). 2000. *Gender and Migration in Southern Europe: Women on the Move,* New York: Berg. Bash, Linda, Glick Schiller, Nina, Szanton Blanc, Cristina. 1994.

Nation Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicament, Londyn i Nowy Jork: Routledge.

Darvishpour, Merhdad. 1999. "Intensified Gender Conflicts within Iranian Families in Sweden". *Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 7 (1), s. 20-33.

Darvishpour, Merhdad. 2002."Immigrant Women Challenge the Role of Men: How the Changing Power Relationship within Iranian Families in Sweden Intensifies Family Conflicts after Migration". *Journal of Comparative Family Studies* 33 (2), s. 271-296.

Escriva, Angeles. 1997."Control, Composition and Character of New Migrations to Southern Europe", *New Community* 23, s.43-57.

Glick-Schiller, Nina, Bash, Lina, Szanton Blanc, Cristina. (red.). 1992. *Towards a Transnational Perspective on Migration*. Nowy Jork: New York Academy of Sciences.

Hirszfeld Ziemowit., Kaczmarczyk Paweł. 2000. Współczesne migracje zagraniczne ludności Podlasia. Warszawa: CMR Working Papers 30.

Hondagneu-Sotelo, Pirrette. 1994. *Gender Transitions: Mexican Experiences of Immigration*. Berkeley: University of California Press.

Hondagneu-Sotelo, Pirrette, Avila, Ernestine. 1997. " 'I'm Here, but I'm There': The Meanings of Latina Transnational Motherhood". *Gender and Society* 11 (5), s. 548-571.

Jaroszewska, Emilia. 2003. Małżeństwa Polsko-Niemieckie w RFN: Relacje Polskich Partnerów na Tle Obrazu Innych Małżeństw Binacjonalnych. Oficyna Wydawnicza „Aspra-JR": Warszawa.

Jończy Romuald. 2003. Migracje zarobkowe ludności autochtonicznej z województwa opolskiego. Studium ekonomicznych determinant i konsekwencji. Opole: Uniwersytet Opolski.

Jones, Adam. 2006. Worlding Men. W: Jones, Adam. (red.). *Men of The Global South*. Londyn: Zed Books.

Jóźwiak Janina. 2006. Rodziny i gospodarstwa domowe. W: Krajowy System Monitorowania Równego Traktowania Kobiet i Mężczyzn. Warszawa.

Kaczmarczyk Paweł. 2004. Znaczenie migracji sezonowych dla migrantów, ich rodzin i społeczności wysyłających. W: Kaczmarczyk Paweł., Łukowski Wojciech. (red.). Polscy pracownicy na rynku Unii Europejskiej. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 165-190.

Karjanen, David. 2008. "Gender, Race, and Nationality in the Making of Mexican Migrant Labor in the United States". *Latin American Perspectives* 35 (1), s. 51-63.

Kępińska, Ewa. 2008. "Migracje Sezonowe z Polski do Niemiec: Mechanizmy Rekrutacji, Rola Rodziny i Zróżnicowanie Według Płci". Studia Migracyjne. Uniwersytet Warszawski: Warszawa.

Kuźma, Elżbieta. 2005. "Kobiety – Nielegalne Imigrantki z Polski w Brukseli pod Koniec XX w. – Zjawisko i Problemy". W: Jan Zamojski (red.). Kobiety i Młodzież w Migracjach. Wydawnicto Neriton, PAN: Warszawa.

Małek, Agnieszka. 2010. „Polska *badante* w Rzymie. Kształtowanie migracyjnej przestrzeni miejskiej". *Studia Migracyjne- Przegląd Polonijny*, 1, Uniwersytet Jagielloński: Kraków.

Morawska, Ewa. 1998. "Structuring Migration in a Historical Perspective: The Case of Traveling East Europeans", EUI Working Papers EUF 3. Badia Fiesolana, San Domenico.

Morawska, Ewa. 2000. "Transnational Migrations in the Enlarged European Union: A Perspective from East Central Europe", EUI Working Papers RSC 19. Badia Fiesolana, San Domenico.

Morokvasic, Mirjana. 2008. "Migration, Gender, Empowerment". W: Lenz, Ilse; Ullrich, Charlotte; Morokvasic, Mirjana, Metz-Göckel, Sigrid, Münst, Senganata. (red.). *Migration and Mobility in an Enlarged Europe: A Gender Perspective*. Opladen, Farmington Hills: Barbara Budrich Publishers.

Morokvasic, Mirjana. 2007. "Migration, Gender, Empowerment". W: Lenz, Ilse, Ullrich, Charlotte. & Fersch, Barbara. (red.), *Gender Orders Unbound: Globalisation, Restructuring and Reciprocity*. Opladen, Farmington Hills: Barbara Budrich, s. 69-97.

Parreňas, Rhacel Salazar. 2001. "Mothering from a Distance: Emotions, Gender, and Intergenerational Relations in Filipo Transnational Families". *Feminist Studies* 27 (2), s. 361-390.
Parreňas, Rhacel Salazar. 2005a. *Children of Global Migration: Transnational Families and Gendered Woes*. Stanford: Stanford University Press.
Parreňas, Rhacel Salazar. 2005b. "Long-Distance Intimacy: Class, Gender and Intergenerational Relations between Mothers and Children in Filipino Transnational Families. *Global Network* 5 (4), 317-336.
Pessar, Patricia. 1995. *A Visa for a Dream: Dominicans in the United States*, Boston: Allyn and Bacon.
Raijman Rebecca, Schammah-Gesser Silviana, Kemp Adriana, (2003) "International Migration, Domestic Work and Care Work: Undocumented Latina Migrants in Israel". *Gender and Society*, 17 (5).
Rosińska-Kordasiewicz, Anna, Urbańska Sylwia. 2006. "Literature on Job Mobility in Poland: Job Mobilities". *JobMob and FamLives Working Paper* (JFW), 06-01/06. na: http://www.jobmob-and-famlives.eu; dostęp: 20.09.2012.
Slany, Krystyna, Małek, Agnieszka. (red.). 2005. *International Migration: A Multidimensional Analysis*. Kraków: AGH Press.
Solga, Brygida. 2002. Migracje polsko – niemieckie i ich konsekwencje społeczno-ekonomiczne na obszarach wiejskich Śląska Opolskiego.Opole: PIN Instytut Śląski.
Sørensen, Ninna Nyberg. 2005. "Transnational Family across the Atlantic: The Experience of Colombian and Dominican Migrants in Europe". Prezentowane na Międzynarodowej Konferencji "Migration and Domestic Work in a Global Perspective", Wassenar, Holandia, 26-29 Maja.
Stępień, Marian. 2007. Wśród emigrantów. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Titkow, Anna. 1998. "An Introduction to the Status of Women in Poland". W: Marilyn Rueschemeyer (red.). *Women in the Politics of Postcommunist Eastern Europe*. Nowy Jork: M.E. Sharpe, Inc.
Titkow, Anna. 2007. Tożsamość polskich kobiet. Ciągłość, zmiana, konteksty. Warszawa: IFiS PAN.
Voicu, Mălina, Voicu, Bogdan, Strapcova, Katarina. 2009. "Housework and Gender Inequalities in European Countries". *European Sociological Review* 25 (3), s. 365–377. Walczewska, S. 1999. Damy, Rycerze, Feministki. Kraków: Wydawnictwo eFKA.

Magdalena Muszel – jest absolwentką Etnologii i Antropologii Kulturowej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Obecnie pisze pracę doktorską na Europejskim Instytucie Uniwersyteckim we Florencji pod kierunkiem profesorów Martina Kohli and Rainera Bauböcka. W swojej rozprawie „Migrujące rodziny w obiektywie płci kulturowej" analizuje transnarodowe życie rodzinne i relacje genderowe w polskich rodzinach mieszkających w Irlandii, starając się określić rodzaj wpływu transnarodowej migracji rodziny na podział codziennej pracy i relacje władzy w rodzinie – to, czy wzmacnia ona nierówności i tradycyjne role genderowe w rodzinie, czy też podważa je i zmienia.

Magdalena Muszel – graduated from the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology at the Jagiellonian University. Currently she is a PhD candidate at the European University Institute in Florence and works under the supervision of professors Martin Kohli and Rainer Bauböck. Her doctoral thesis, "Families in Migration through Gender Lens," analyses transnational family life and family gender relations of Polish transnational families in Ireland. In her thesis she tries to determine the impact of transnational family migration on the gendered division of labour and power dynamics between the couples either entrenching inequalities and traditional roles, or challenging and changing them.

Część III

Dyskurs dotyczący nienormatywnych praktyk rodzinnych

Joanna Mizielińska
Instytut Psychologii Polska Akademia Nauk i Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej

Agata Stasińska
Instytut Stosownych Nauk Społecznych, Uniwersytet Warszawski

Od „wroga rodziny" do jednej z jej form: Rodziny z wyboru we współczesnym polskim dyskursie prasowym

W tekście przedstawiamy wyniki analizy dyskursu prasowego na temat rodzin z wyboru w Polsce. Porównujemy ze sobą dwie debaty wokół projektów ustawy o związkach partnerskich (na temat projektu ustawy o związkach partnerskich autorstwa Marii Szyszkowskiej z lat 2003-2004 i na temat projektu ustawy o związkach partnerskich autorstwa Grupy Inicjatywnej ds. związków partnerskich z 2011 roku) oraz dwie debaty na temat kampanii społecznych („Niech Nas Zobaczą" z 2003 roku oraz „Miłość nie wyklucza" 2010-2011).
Celem analizy była, między innymi, identyfikacja głównych strategii, jakie dominują w dyskursie publicznym, prześledzenie dynamiki ich zmiany oraz próba odpowiedzi na pytanie, co/kto owe zmiany generuje. W artykule ukazujemy czasami paradoksalne/zaskakujące, podobieństwa pomiędzy tymi, którzy w nieprzychylny sposób wypowiadają się o relacjach LGBT oraz tymi, którzy ich bronią. Zastanawiamy się też nad (nie)skutecznością pewnych strategii argumentacyjnych oraz niebezpieczeństwem ich użycia.

Słowa kluczowe: rodziny z wyboru, dyskurs, rodziny nieheteroseksualne, związki intymne, homorodzicielstwo.

Once the Enemy, Now One of Forms: Families of Choice in Contemporary Polish Press Discourse

In our article we present the results of the analysis of press discourse concerning families of choice in Poland. We make a comparison between two debates over two projects of same-sex partnership law (written, respectively, by senator Maria Szyszkowska in 2003-2004 and the Initiative Group for Same-Sex Partnership in 2011,) as well as between two debates regarding social campaigns: "Let Them See Us" (2003) and "Love Does Not Exclude" (2010-2011.)
The aim of our analysis was to identify strategies that dominate in public discourse as well as to follow through the dynamics of their changes in an attempt to answer the question what/who generates these changes. In our article we point out how paradoxical/surprising the similarities can be between those who are against LGBT relationships and those who defend them. We reflect upon both the (un)effectiveness of some argumentation strategies and the dangers of using them.

Keywords: families of choice, discourse, non-heterosexual families, intimate relationships, homoparents.

O rodzinie homoseksualnej – czy też, używając terminu Kath Weston, „rodzinie z wyboru" – zaczęto pisać i mówić w latach 80. w Stanach Zjednoczonych w konsekwencji otwartej „polityzacji pokrewieństwa" (Weston 1997). Wpływ na jej pojawienie się miał kryzys związany z falą zachorowań na AIDS i wsparcie, jakie znajdowały osoby homoseksualne we własnym środowisku. Wcześniej, w latach 60. czy 70., geje i lesbijki budowali swoje wspólnoty w oparciu o braterstwo/siostrzeństwo, przyjaźń i posiadanie wspólnej tożsamości seksualnej; w oderwaniu od rodzin pochodzenia, które często wykluczały swych nieheteroseksualnych członków. W latach 80. nastąpiło przesunięcie zainteresowania z przyjaźni ku pokrewieństwu, nastąpiła też zmiana w podejściu do własnych relacji

i rozpoznanie, iż pełnią one w życiu każdej osoby nieheteroseksualnej funkcję, jaką do tej pory przypisywano jedynie rodzinie biologicznej, zapewniając wsparcie, miłość, opiekę w chorobie, bycie aż do końca.

Owo przesunięcie od rodziny biologicznej do rodziny z wyboru należy postrzegać w szerszym kontekście zmian dotyczących rodzin, bez których byłoby ono zapewne niemożliwe (Weeks, Donovan, Heaphy 2001). Na pojawienie się rodzin z wyboru miały wpływ – jak świetnie pokazują polscy czy zachodni badacze (Giddens 2006; Beck, Beck-Gernsheim 1995; Castells 2008; Slany 2002, 2005; Szlendak 2010) – zmiany globalne, w wyniku których oddzielono intymność od seksualności, ale też wcześniejsze oddzielenie seksualności od reprodukcji/płodności. Rodzina we współczesnym świecie straciła swoją funkcję ekonomiczną, relacje pomiędzy jej członkami stały się kwestią umowy, na co duży wpływ miała emancypacja kobiet i dążenie do równouprawnienia również w heteroseksualnym związku i rodzinie na nim opartej. Wyłoniły się najróżniejsze nowe konstelacje rodzinne, rozmaicie nazywane. Zatem przejście od rodzin biologicznych do rodzin z wyboru w środowisku LGBTQ to tylko jeden z elementów zmian w koncepcji rodziny. Środowisko to można wręcz uznać za „prawdziwe społeczne laboratorium różnorodności rodzinnej" (Stacey, Biblarz 2001; Giddens 2006; Heaphy 2010). Jeśli więc nauki społeczne (i nie tylko) chcą rzeczywiście uchwycić i zrozumieć współczesne transformacje intymności, nie powinny koncentrować się na „Rodzinie" (*the Family),* czyli zideologizowanym, tradycyjnym i poddawanym od lat krytyce konstrukcie (Gubrium, Holstein 1990; Levin 1993; Cheal 1993; Morgan 1996; Bernardes 1997; Gabb 2008), lecz na poszczególnych praktykach intymności, wsparcia i opieki; szczególnie tych, które od lat były marginalizowane i wykluczane (Weeks, Heaphy, Donovan 2001; Roseneil, Budgeon 2004; Giddens 2006).

Zjawisko „rodzin z wyboru" zostało dość dobrze przebadane na Zachodzie; również w Polsce, w ramach pojawiających się studiów nad alternatywnymi formami życia małżeńsko-rodzinnego, coraz częściej się o nim wspomina (Slany 2002, 2005; Szlendak 2010; Majka-Rostek 2008). Jednakże w dyskursie publicznym ta różnorodność jest albo w dalszym ciągu przemilczana, albo traktowana jako coś kontrowersyjnego. Formułowane są społeczne sądy, uznające nietypowe rodziny – bez jakiejkolwiek próby ich poznania – za niefunkcjonalne, bezwartościowe, nienaturalne. Bardzo często z góry zakłada się pewne określone wzory życia osób nieheteroseksualnych i uznaje, że nie tworzą one rodzin – takie podejście stanowi dominującą tendencję w większości polskich badań opinii publicznej i wielu publikacjach polskiej socjologii rodziny (np. Adamski 2002; CBOS 2008).

Celem niniejszego tekstu jest próba rozpoznania i zgłębienia, jak wygląda dyskurs prasowy wokół „rodzin z wyboru" w Polsce. Czy globalne przemiany w obrębie rodzinności, pojawienie się różnorodnych konstelacji rodzinnych – mają wpływ na sposób przedstawiania rodzin z wyboru? Czy można zauważyć większą inkluzywność w sposobie definiowania rodziny w dyskursie publicznym, czy wręcz przeciwnie, następuje reifikacja dotychczas obowiązującego normatywnego ideału (rodziny nuklearnej)? Interesuje nas również, kim są główni aktorzy, którzy kształtują ów dyskurs, oraz po jakie strategie argumentacyjne/retoryczne sięgają, by opisać badane zjawisko (np. styl językowy, konteksty użycia słowa „rodzina"). Jakie można dostrzec relacje pomiędzy różnymi strategiami? Czy strategie zmieniają się w czasie i czy wyłaniają się nowe? Co ma główny wpływ na te zmiany?

Badając ów dyskurs, starałyśmy się stosować zasady i narzędzia badawcze związane z nurtem Krytycznej Analizy Dyskursu (CAD) (m.in. Van Dijk 1993; Duszak, Fairclough 2008)[1]. Aby uchwycić zmiany w jego obrębie, porównałyśmy cztery debaty, toczące się głównie w prasie ogólnopolskiej o zróżnicowanym profilu światopoglądowym[2], istotne dla sytuacji rodzin z wyboru oraz ruchu LGBT w Polsce. Były to dwie debaty wokół projektów ustawy o związkach partnerskich (projektu autorstwa Marii Szyszkowskiej z 2003-2004 roku i projektu autorstwa Grupy Inicjatywnej do spraw związków partnerskich z 2011 roku) oraz dwie debaty na temat kampanii społecznych („*Niech nas zobaczą*" z 2003 roku i „*Miłość nie wyklucza*" z roku 2011). W pierwszej części niniejszego tekstu przedstawimy wyniki analizy debat z lat 2003-2004, w drugiej zaś skupimy się na debatach z roku 2011. W trzeciej natomiast dokonamy podsumowania najważniejszych wniosków z analizy.

Debata na temat projektu ustawy o związkach partnerskich (2003-2004) i kampanii społecznej „Niech nas zobaczą"

Kampania „Niech nas zobaczą" została przeprowadzona w 2003 roku i była pierwszą w Polsce społeczno-artystyczną kampanią skupiającą się na tematyce przeciwdziałania homofobii i dyskryminacji ze względu na orientację seksualną. Polegała ona na prezentacji – na bilbordach w przestrzeni miejskiej oraz w galeriach sztuki – kilkudziesięciu fotografii przedstawiających pary osób tej samej płci. Akcję zorganizowała działająca od 2001 roku Kampania Przeciwko Homofobii – organizacja pozarządowa zajmująca się promowaniem postaw tolerancji wobec lesbijek, gejów, osób biseksualnych oraz transgenderowych w polskim społeczeństwie. Kampania spotkała się z niezwykle negatywną reakcją, świadczącą o homofobii, która przejawiała się w niszczeniu bilbordów, protestach i okupowaniu galerii przez m.in. Ligę Polskich Rodzin i Młodzież Wszechpolską, w obraźliwych komentarzach w mediach. Do dziś kampania społeczna „Niech nas zobaczą" uważana jest za jedno z najważniejszych wydarzeń dla ruchu LGBT w Polsce[3]. Rok po niej senatorka Maria Szyszkowska przedstawiła projekt ustawy o zarejestrowanych związkach partnerskich, skonstruowany na podobieństwo francuskiego PACS. Dnia 3 grudnia 2004 polski Senat uchwalił ustawę w sprawie wniesienia do Sejmu projektu proponowanej ustawy. Głosowało za nią trzydzieścioro ośmioro senatorów, dwadzieścioro troje było przeciwnych, piętnaścioro

[1] Podczas analizy poszczególnych debat i tekstów zajęłyśmy się: obrazem rodziny z wyboru lub, jeśli takowego zabrakło, obrazem/konstruktem „rodziny" z uwzględnieniem relacji osób homoseksualnych z „rodziną"; toposami dominującymi w dyskursie; stereotypami dominującymi w dyskursie; strategiami argumentacyjnymi dominującymi w dyskursie; reprezentacjami rzeczywistości dominującymi w dyskursie (usytuowanie autora wobec rzeczywistości społecznej); chwytami retorycznymi dominującymi w dyskursie; istotnymi elementami języka danego dyskursu.

[2] Były to: „Gazeta Wyborcza", „Rzeczpospolita", „Nasz Dziennik", „Nie", „Fakt", „Super Express", „Trybuna", „Dziennik Gazeta Prawna", „Gość Niedzielny", „Gazeta Polska", „Newsweek", „Wprost", „Polityka". Wyjątek stanowiła debata na temat kampanii społecznej „Miłość nie wyklucza", obejmująca publikacje od października 2010 do końca 2011 roku, w przypadku której skoncentrowałyśmy się na analizie publikacji znajdujących się w prasie lokalnej, gdyż kampania obejmowała przede wszystkim małe miasta i przez prasę ogólnopolską była komentowana w niezwykle ograniczonym stopniu. Na potrzeby niniejszej analizy wyróżniłyśmy dyskurs konserwatywny i dyskurs liberalny – rozróżnienie to jest umowne i odnosi się do profilu światopoglądowego, z którym można utożsamić konkretnych publicystów i prasę, na łamach której publikują swoje teksty. Jest to też podział, który ściśle odnosi się do kontekstu polskiego.

[3] W plebiscycie organizowanym przez portal gejowski homiki.pl na najważniejsze wydarzenia kulturalne, społeczne i polityczne LGBT 10-lecia uznano ją za „najważniejsze wydarzenie 10-lecia" (2001-2010), głos na nią oddało 63% internautów. Za: http://homiki.pl/index.php/2011/01/co-byo-wane-ankieta-dziesiciolecia-zamknita/; dostęp: 03.11.2012.

wstrzymało się od głosowania. Po sześciu miesiącach oczekiwania w maju 2005 roku, decyzją marszałka Sejmu Włodzimierza Cimoszewicza, projekt został usunięty z porządku obrad i nie został nigdy skierowany do pierwszego czytania. Debata w prasie na temat projektu ustawy odbywała się głównie pod koniec 2003 i w pierwszej połowie 2004 roku. W grudniu 2003 roku treść projektu wraz z uzasadnieniem opublikowano w dodatku dziennika „Trybuna".

Obraz rodzin z wyboru nie jest wprost przywoływany w debatach dotyczących kampanii społecznej „Niech nas zobaczą" i projektu ustawy o związkach partnerskich autorstwa Marii Szyszkowskiej. „Rodzina" w większości tekstów jest rozumiana jako rodzina tradycyjna (oparta na heteroseksualnej monogamicznej parze, złożonej z kobiety i mężczyzny połączonych węzłem małżeńskim, posiadającej dzieci). Taka rodzina jest kreowana jako reprezentacja „zwykłych obywateli", którzy są świadkami akcji „Niech nas zobaczą", czy też działań politycznych wokół ustawy. W związku z powyższym możemy raczej zaobserwować różne sposoby określania relacji „osób homoseksualnych" z „rodziną", niż mówić o rodzinach przez nie tworzonych, albowiem takowe, zdaniem uczestników dyskursu, po prostu nie istnieją:

> (...) założenia aksjologiczne wiążą z rodziną podstawowe funkcje społeczne. Te funkcje mogą być wypełnione tylko przez rodzinę, tzn. trwały związek kobiety i mężczyzny. (...) Pary takie [homoseksualne] nie mogą założyć rodziny. Wprawdzie przygotowany projekt ustawy o związkach partnerskich nie przewiduje możliwości adopcji dziecka przez takie pary, ale trzeba bardzo wyraźnie powiedzieć, że dopuszczenie adopcji byłoby oczywistym naruszeniem praw adoptowanego dziecka, które ma prawo wychować się w środowisku rodzinnym, tzn. w środowisku, w którym otrzymuje przekaz uczuć, emocji, informacji od kobiety i mężczyzny. Jeśli nie może to być naturalna matka i ojciec, to muszą to być osoby różnych płci (Zoll 2003).

Taka wizja rodziny z wyboru – a raczej brak owej wizji, widoczny w niechęci do nazwania związków homoseksualnych rodziną – jest charakterystyczna zarówno dla dyskursu liberalnego, jak i konserwatywnego. Można tu wręcz mówić o swoistym aliansie dwóch dyskursów w procesie podtrzymywania (czy wręcz naturalizowania) bardzo normatywnego modelu rodziny. Termin „rodzina" zostaje ściśle zdefiniowany; inne jego formy zostają tym samym zepchnięte na margines. Różnica pojawia się jedynie w sposobie traktowania owego marginesu. Podczas gdy w dyskursie konserwatywnym mamy do czynienia z chęcią pozbycia się niechcianego innego – co Sergiusz Kowalski określa mianem „homofobii integralnej lub ograniczonej" (pierwsza polega na żądaniu całkowitej eliminacji zjawiska, druga natomiast usunięcia go z widoku publicznego; patrz Kowalski 2009) – to w dyskursie liberalnym dąży się do zasymilowania innego, udzielenia mu pewnych praw, ale z zachowaniem przywilejów (i hierarchii) zarezerwowanych dla normatywnie/konserwatywnie zdefiniowanej rodziny, tworzonej przez domniemaną większość polskiego społeczeństwa.

Ponadto w dyskursie konserwatywnym, w którym niezwykle często podkreśla się prymat tradycyjnej rodziny jako idealnej i jedynej możliwej formy życia prywatnego, osoby homoseksualne przedstawia się jako obce wobec niej. Jako „Innych", którzy na różne sposoby próbują zagrozić lub przeniknąć Rodzinę:

> Wbrew wszystkim pomysłom odkrywców arbitralności heteroseksualnej rodziny i patriarchalnego modelu wychowywania okazało się (i ciągle okazuje), że dzieci potrzebują takiej właśnie rodziny, a więc matki i ojca. Życie w rodzinach niepełnych, a zwłaszcza poza nimi, zawsze negatywnie odbija się na ich psychice. Pomysł eksperymentowania na dzieciach ofiarowując im dwóch tatusiów lub dwie mamusie jest odrażający, gdyż na ludziach eksperymentować nie wolno (...) [związek heteroseksualny] to jest naturalny związek, gdyż w wymiarze biologicznym pozwala odradzać się i przetrwać gatunkowi, a w wymiarze kulturowym obliguje ludzi do troski i opieki nad potomstwem i wpisuje ich we wspólnotę, która

łączy ludzi również w czasie gdyż nie zaczęła się z ich narodzinami i nie skończy się z ich śmiercią (Wildstein, 2003).

Co ciekawe, podkreśla się także, że osoba homoseksualna „sama wyklucza się z rodziny", zaś „Obrońcy Rodziny" jedynie chcą ją utrzymać poza jej obrębem:

> Przyjęto rozwiązanie najprostsze: homoseksualiści zostali uznani za grupą par excellence wyzwoleńczą. Stwierdzono, że z definicji oraz z samej istoty swojego istnienia kwestionują podstawowe formy społecznej organizacji, czyli rodzinę i stosunki monogamiczne. Zabieg ten okazał się genialny: to, co do tej pory było uznawane za ciężkie brzemię homoseksualizmu, stało się nagle ekscytującym wyróżnikiem grupowym. Dawne powody do frustracji – pomieszanie wewnętrzne, konflikt między tym, co biologiczne, a tym, co społeczne, niemożność stworzenia rodziny – uczynione zostały powodami do dumy (Legutko 2004).

Dodatkowo, w niektórych ultrakonserwatywnych tekstach pojawiają się istotne dla tego kontekstu reprezentacje relacji rodzina-państwo. Według nich nie powinno się ingerować w życie rodzinne, które jest faktem przedpaństwowym i jako takie może być regulowane jedynie przez prawo boskie („Nasz Dziennik" i „Gazeta Polska"):

> (….) nie można się zgadzać na sugestię zawartą w roszczeniach gejów, jakoby państwo wydawało licencję na aktywność seksualną, która – niezależnie od swej formy – byłaby automatycznie legalna i musiałaby być uważana za dopuszczalna moralnie. W ten sposób państwu zostałby przydzielony autorytet, który należy wyłącznie do sumienia poddanego prawu Bożemu (Bajda 2004).

> Orientacja seksualna jest dla rewolucjonistów kulturowych najważniejsza. Dlaczego? Bo chodzi o wykazanie, że małżeństwo i w ogóle tradycyjna rodzina są dysfunkcjonalne. Ten sam cel przyświeca wpychaniu państwa i jego pracowników socjalnych między rodziców i dzieci (Kwieciński 2004).

Konserwatyści skupiają się także na wielokrotnym podkreślaniu zagrożenia, jakie dla rodziny stanowią osoby homoseksualne:

> Katolicy mogą protestować przeciwko narzucaniu im gejowskich plakatów także jako obywatele, którzy walczą o swoje prawa obywatelskie, prawa do nieingerowania w intymną dziedzinę życia ich i ich dzieci (Semka 2003).

Wspominają przy tym, że działania ruchu gejowsko-lesbijskiego mają charakter terrorystyczny. Homoseksualizm, ruch gejowsko-lesbijski działa według nich w sposób podstępny i manipulatywny, zagraża dzieciom, może też stwarzać niebezpieczeństwo poprzez umożliwienie oszustw i nadużyć finansowych.

Toposy znajdowane w analizowanych tekstach silnie sprzęgają się z charakterystycznymi dla dyskursu homofobicznego stereotypami na temat osób homoseksualnych: „homoseksualiści promują homoseksualizm"; „homoseksualiści domagają się specjalnych przywilejów"; „homoseksualiści uwodzą dzieci"; „homoseksualizm jest niezgodny z prawami natury";

„homoseksualizm to choroba"[4]. A także ze specyficzną strategią retoryczną, polegającą na odwróceniu relacji mniejszość (zagrożona) – większość (dominująca) przy wskazaniu, że to heteroseksualna większość musi się bronić przed homoseksualną mniejszością. Występuje również retoryka wojenna. Plakaty „Niech nas zobaczą" nazywane są „agresją wizualną" lub „wizualną agresją obyczajową" (Semka 2003). Zaś homofobia jako pojęcie używane przez liberałów stanowi „moralną maczugę" w rękach zwolenników kampanii „Niech nas zobaczą", którą szykują na „ciemną dzicz" – czyli tych, którzy „nie popierają homoseksualizmu" (Semka 2003): *Czy ludzie mają prawo nie życzyć sobie atakowania ich widokiem czegoś, co uważają za głęboko niemoralne?* (Semka 2003).

Podobnie jak w przypadku dyskursu konserwatywnego, liberałowie również przyjmują i wyznają hegemonię tradycyjnej rodziny, używając strategii retorycznej polegającej na podkreślaniu, że związek partnerski nie jest związkiem małżeńskim, oraz że pary homoseksualne, które zawarłyby takowy, nie miałyby prawa do adopcji dzieci. Autorzy tekstów nigdy też nie nazywają związków tego typu rodziną. Wydaje się, że w obliczu powszechnie funkcjonujących stereotypów i uprzedzeń wobec związków osób homoseksualnych nagminne podkreślanie, że nie stanowią one rodziny, nie jest przypadkowe. W ważnym dla analizy omawianego dyskursu tekście, opublikowanym na łamach „Trybuny" i składającym się z treści projektu ustawy oraz jej uzasadnienia (*Rejestrowane związki partnerskie. Projekt i Uzasadnienie*, 2003), autorzy zastrzegają wręcz: *Warto zauważyć, że rozwiązania zawarte w przedłożonym projekcie ustawy nie naruszają dotychczasowych uregulowań odnoszących się do małżeństw heteroseksualnych i nie godzą w ich doniosłość* (Tamże). Podkreślają oni także, że ustawa nie wpłynie na inne sfery życia społecznego:

> Ustawa nie spowoduje dodatkowych obciążeń, które doprowadziłyby do destabilizacji finansów publicznych. Nie będzie miała bezpośredniego wpływu na rynek pracy, konkurencyjność gospodarki, czy rozwój regionalny. Konsekwencje gospodarcze są znikome, choć niewątpliwie nie bez znaczenia pozostaje fakt powstania wspólności majątkowej między partnerami (Tamże).

Można postawić hipotezę, że duża częstotliwość podobnych wzmianek w tekstach informacyjnych i opiniotwórczych świadczy o przyjęciu defensywnej strategii w celu przekonania przeciwników ustawy o związkach partnerskich. Jednakże z drugiej strony wzmianki takie oddziałują na dyskurs, sugerując wyższość tradycyjnej rodziny opartej na małżeństwie w stosunku do związków homoseksualnych – nawet tych w formie rejestrowanej.

Częste powtarzanie, że geje i lesbijki wchodzący w związki partnerskie nie będą mogli adoptować dzieci tworzy przekonanie, że osoby nieheteroseksualne bez zgody ustawodawcy dzieci nie wychowują. W żadnym z tekstów opiniotwórczych czy informacyjnych nie pojawia się wzmianka, że takie rodziny z dziećmi istnieją. Jeśli nawiązuje się do życia rodzinnego osób homoseksualnych, to wskazuje się albo na związki heteroseksualne, w które wchodzą one w obawie przed życiem zgodnie z orientacją psychoseksualną, albo na relacje z rodziną pochodzenia (podobnie jak w debacie „Niech nas zobaczą").

Ta defensywna strategia jest wzmocniona przez uciekanie się do toposu sprawiedliwości społecznej: przywoływanie kwestii równości, praw człowieka, wspominanie o osobach

[4] Analizując stereotypy koncentrowałyśmy się na stereotypach wymienionych w typologii autorstwa Zbigniewa i Michała Lwa Starowiczów (patrz Lew-Starowicz, Zbigniew, Michał Lew-Starowicz. Homoseksualizm. Warszawa 1999. Wydawnictwo Lekarskie PZWL, s. 105-108): Homoseksualizm to przestępstwo; Homoseksualizm jest przeciwny prawom natury; Homoseksualiści poszukują jedynie doznań zmysłowych; Homoseksualiści są źródłem choroby HIV/AIDS; Homoseksualiści uwodzą dzieci; Homoseksualistów wyróżnia ich wygląd; Homoseksualiści domagają się specjalnych przywilejów – stwierdzając za autorami Homoseksualizmu że są to najczęściej występujące stereotypy na ten temat. Ponadto zdecydowałyśmy się dodać stereotyp „Homoseksualiści promują homoseksualizm", który, jak sądzimy, występuje w dyskursach z podobną częstotliwością.

homoseksualnych jako grupie dyskryminowanej i posługiwanie się językiem odwołującym się do wartości moralnych, takich jak sprawiedliwość.

Debata na temat projektu ustawy o związkach partnerskich (2011) oraz kampanii „Miłość nie wyklucza" (2011)

W maju 2011 roku w Sejmie zostały złożone dwa projekty ustawy o związkach partnerskich, autorstwa założonej w czerwcu 2009 Grupy Inicjatywnej do spraw związków partnerskich[5]. Projekty złożył i poparł Sojusz Lewicy Demokratycznej, a po wyborach w październiku 2011 roku także Ruch Palikota. Podobnie jak projekt senatorki Marii Szyszkowskiej, propozycje te zostały skonstruowane na wzór francuskiego PACS i nie obejmowały adopcji dzieci przez pary jednopłciowe. Prace nad projektami toczyły się w Komisji Sprawiedliwości i Praw Człowieka oraz Komisji Polityki Społecznej i Rodziny, a także w zespołach posłów SLD i RP oraz Grupy Inicjatywnej do spraw związków partnerskich. Marszałkini Sejmu Ewa Kopacz nie włączyła gotowych projektów ustawy w porządek obrad, co w lipcu 2012 roku spotkało się z falą protestów organizacji pozarządowych związanych z ruchem LGBT. W ich wyniku marszałkini zmieniła stanowisko. Jednak pomimo początkowej nadziei, że projekty zostaną odczytane w Sejmie, decyzją większości sejmowej usunięto ten punkt z porządku obrad.

Pół roku po złożeniu projektu ustawy w Sejmie rozpoczęła się kampania społeczna „Miłość nie wyklucza". Podstawowym jej celem jest zwrócenie uwagi na fakt, że w Polsce wciąż nie ma ustawy o związkach partnerskich i że polski system prawny nie zapewnia żadnych regulacji prawnych parom nieheteroseksualnym. Kampania używa kilku środków przekazu[6], jednak chyba najbardziej widoczne są bilbordy i plakaty, które pojawiają się w miastach[7] we wszystkich rejonach Polski. Na każdym z plakatów zestawiono dwie fotografie: po jednej stronie zdjęcia bohaterów kampanii z czasów dzieciństwa, po drugiej współczesne, na których stoją przytuleni do swojego obecnego partnera/partnerki. Debata na temat kampanii „Miłość nie wyklucza" – w przeciwieństwie do poprzednich – w niewielkim stopniu odbywała się w prasie ogólnopolskiej; większość artykułów zamieszczona została w tytułach lokalnych. Wydaje się, że z tego względu umknęła ona publicystom prasy ogólnopolskiej. Uznanie tego za jedyną przyczynę, dla której kampania nie była przez nich komentowana, byłoby jednak zapewne niewystarczającą interpretacją. Prawdopodobnie bowiem wpływ miała również malejąca (w porównaniu z okresem, w którym prowadzona była

[5] W skład w której wchodzą: Yga Kostrzewa (Lambda Warszawa), Mariusz Kurc (Kampania Przeciw Homofobii), Krystian Legierski (Zieloni 2004), Radek Oliwa (InnaStrona), Tomasz Szypuła (Kampania Przeciw Homofobii).

[6] Część działań odbywa się także w Internecie, przede wszystkim na portalach społecznościowych, gdzie można wyrazić swoje poparcie dla ustawy, poszukiwać finansowego i fizycznego wsparcia dla swoich działań oraz podejmować decyzje dotyczące losów kampanii (na przykład wziąć udział w otwartej sondzie, w jakich miasta powinny pojawić się bilbordy). Sporadycznie mają miejsce również wydarzenia w przestrzeni publicznej.

[7] Są to głównie małe miasta, m.in. Kędzierzyn-Koźle, Inowrocław, Wałbrzych, Suwałki, Pułtusk, Ełk, Żary, Przemyśl, Tarnowskie Góry, Sopot, Piotrków Trybunalski, Kołobrzeg.

kampania „Niech nas zobaczą") homofobia społeczna oraz rosnąca akceptacja dla projektu ustawy o związkach[8].

Z debaty na temat projektu ustawy o związkach partnerskich w roku 2011 wyłania się obraz rodziny nieco odmienny od tego osiem lat wcześniej. Dużo częściej za rodzinę uznaje się już i pary osób jednej płci; dostrzega się fakt, że istnieją inne niż rodzina nuklearna wzorce życia rodzinnego. Owo otwarcie rodziny na jej różnorodne formy, a szczególnie na osoby nieheteroseksualne, widoczne jest w publikacjach „Gazety Wyborczej", tygodników „Polityka", „Wprost" i „Newsweek" oraz w kilku tekstach opublikowanych w „Rzeczpospolitej". W artykułach pojawia się tendencja do przedstawiania związków jednopłciowych jako jednej z wielu form realizacji życia rodzinnego, a także traktowania ustawy o związkach partnerskich jako odpowiedzi na potrzeby i pragnienia wszystkich osób żyjących w konkubinatach – w tym, jakby przy okazji, stanowiących mniejszość tej grupy osób homoseksualnych. Także w ten sposób próbowano kształtować społeczny dyskurs na ten temat i można powiedzieć, że umieszczenie związków jednopłciowych w kontekście znacznie poważniejszych zmian w sposobie funkcjonowania rodziny okazało się skuteczniejszą strategią, zwiększającą społeczne poparcie dla samej idei związków partnerskich. Dowodzą tego wyniki przeprowadzonego przez CBOS sondażu na temat związków partnerskich, w którym 54% respondentów i respondentek opowiadało się za ustawą, zaś 41% przeciw (za Grochal 2011a). Wyrazem powyższej strategii mogą być komentarze w prasie:

> Kotowska: Większość osób zakłada rodzinę, zawierając małżeństwo. To główny nurt i nie sądzę, by to się zmieniło. Ale część osób nie potrzebuje kontraktu, żeby tworzyć wspólnotę emocjonalną i materialną. I powinniśmy to uszanować.
> Gazeta Wyborcza: Politycy z PO boją się, że jak będą związki partnerskie, to spadnie liczba małżeństw.
> Kotowska: No i co z tego? Czy rodzina oparta na małżeństwie jest lepsza niż rodzina oparta na konkubinacie? Jakość związku nie zależy od formy kontraktu między partnerami (wypowiedź Ireny Kotowskiej patrz Grochal 2011b).

> Pomysł ze związkami nie wziął się z powietrza, tylko z rzeczywistości: w całym zachodnim świecie ludzie nie chcą zawierać małżeństw. I ta tendencja pojawiła się na długo przed tym, zanim wymyślono związki partnerskie. A więc to nie związki niszczą małżeństwo, stanowiąc dla niego konkurencję. One były odpowiedzią na istniejącą sytuację społeczną. Zmieniają się czasy, zmieniają się ludzkie i społeczne potrzeby, zmieniają się obyczaje. Państwo i stanowione przez nie prawo musi to zauważać (Siedlecka 2011)

> Homoseksualiści mają rację, że brak takiego uregulowania oczywiście ich dyskryminuje. Tak naprawdę jednak stanowią oni tylko margines problemu (podkreślenie Autorek). Uregulowanie praw ludzi żyjących w nieformalnych związkach to nieunikniona odpowiedź na zmiany w kulturze i stylu życia. A przede wszystkim na emancypację kobiet. Już ponad 20 proc. dzieci rodzi się w związkach nieformalnych (Blumsztajn 2011).

[8] Dla zrozumienia kontekstu, w jakim odbywała się analizowana przez nas debata, warto odnotować następujące fakty: w wyniku wyborów parlamentarnych jesienią 2011 roku do Sejmu z list Ruchu Palikota dostały się po raz pierwszy w Polsce otwarcie nieheteronormatywne osoby – działacz ruchu gejowskiego Robert Biedroń i transseksualistka Anna Grodzka; w 2011 roku odbyło się także kilka bardzo istotnych dyskusji na temat ustaw związanych z sytuacją osób nieheteroseksualnych – dotyczyły one zmian w ustawie o: prawie prywatnym międzynarodowym, wspieraniu rodziny i pieczy zastępczej oraz tej dotyczącej zaświadczeń w urzędach stanu cywilnego, niezbędnych dla osób pragnących zawrzeć związek za granicą (w tym związek partnerski). Wszystkie wyżej wymienione sprawy były szeroko dyskutowane w mediach jednocześnie z debatą wokół projektu ustawy o związkach partnerskich.

Niektórzy autorzy idą o krok dalej próbując pokazać, że mówienie o rodzinie i jej definiowanie jest kwestią bardzo upolitycznioną, co nie powinno mieć miejsca:

> Dziś kategoria rodziny, rozumianej jako związek mężczyzny i kobiety, jest używana w bojach politycznych jako pałka dyskryminacyjna wobec innych form ludzkich związków. A przecież chrześcijanie, mówiąc o świeckim małżeństwie w świeckim państwie, nie powinni mieć żadnego problemu, by powoływać się na argumenty stricte liberalne. Tak jak państwo nie może mówić ludziom, w co i jak mają wierzyć, tak samo nie może mówić ludziom, kogo mają kochać czy z kim się wiązać lub zamieszkać (Makowski 2011).

Część publicystów wskazuje, że definiowane w sposób otwarty życie rodzinne w żaden sposób nie podważa, a wręcz przeciwnie, podkreśla wartość rodziny i że z tego względu państwo powinno wspierać alternatywne jego formy[9]: *W rzeczy samej, nie ma bardziej „prorodzinnego" stanowiska niż zamiar rozszerzenia kulturowej wartości rodziny na tych wszystkich, którzy ją poważają, a którym prawo dotychczas odmawia tego dobrodziejstwa* (Sadurski 2011). Z takiego założenia zdają się wychodzić także autorzy „Apelu do marszałka Schetyny o związki partnerskie" – Ewa Siedlecka, Tomasz Szypuła, Piotr Pacewicz oraz działacze i działaczki Kampanii Przeciwko Homofobii – którzy piszą:

> W Sejmie czeka na rozpatrzenie projekt ustawy o umowie o związku partnerskim. Ma dać tysiącom par, które z różnych względów nie chcą lub nie mogą zawrzeć małżeństwa, możliwość prawnej rejestracji ich związku. Polepszyłoby to ich sytuację prawną, ułatwiło codzienne życie, stworzyło bezpieczniejszą sytuację ich dzieciom. (Siedlecka, Szypuła, Pacewicz, KPH 2011).

W następnym akapicie, odnosząc się do sytuacji osób homoseksualnych, podają jednak inne powody, dla których istotne jest uchwalenie ustawy:

> Lesbijkom i gejom ustawa dałaby jedyną możliwość zawarcia formalnego związku. Usunęłaby dyskryminację, która sprawia, że nie mają równych praw opieki nad chorym partnerem, pochowania zmarłego, dziedziczenia wspólnie wypracowanego majątku na takich prawach jak małżonkowie, odmowy zeznań przeciwko najbliższej osobie, wspólnego opodatkowania itd. (Siedlecka, Szypuła, Pacewicz, KPH 2011).

Chociaż autorzy nie sugerują, jakoby powody te były sprzeczne z wymienionymi wcześniej, wydaje się jednak, że dokonują (nieświadomie?) rozróżnienia, które sprawia, że można zastanawiać się, czy dla osób homoseksualnych ustawa jest ważna z tych samych powodów, co dla pozostałych, i czy faktycznie postrzega się ją w kontekście poprawy życia rodzinnego gejów i lesbijek, czy tylko walki z dyskryminacją.

Pojawiają się też głosy otwarcie wspierające adopcję dzieci; zauważa się fakt, że zakaz adopcji nie wyklucza dzietności osób homoseksualnych, gdyż takie rodziny funkcjonują na co dzień,

[9] Warto zwrócić uwagę, że jest to bardzo ciekawy argument, który w sposób dość ironiczny z zarzutu czy też obaw robi zaletę. Podobnej strategii używa Marta Konarzewska, do której wypowiedzi odniesiemy się w dalszej części niniejszego tekstu. W przypadku jej tekstu właściwe odczytanie ironii komplikuje kilka zabiegów retorycznych oraz pozycja, z jakiej stara się pisać, tzn. przyjęcie takiego stanowiska w ramach teorii *queer*, które odrzuca uznane za asymilacyjne żądania legalizacji związków.

niezależnie od ustaleń prawnych. Widoczne to jest w głosach autorytetów, np. profesora Bogdana Wojciszke[10]:

> Dla dzieci takie rozwiązanie nie ma żadnych negatywnych konsekwencji. Jednoznacznie stwierdzają to wyniki dotychczasowych badań, w których porównywano rozwój dzieci wychowywanych przez partnerów tej samej i różnej płci. (...) Jeśli chodzi o przystosowanie psychologiczne, czyli tak zwane zdrowie psychiczne, rozumiane jako brak zaburzeń, prawidłowy rozwój poznawczy, tożsamość płciową – dzieci wychowywane przez pary homoseksualne nie ustępują w żaden sposób dzieciom z rodzin heteroseksualnych. (...) Trzeba pamiętać, że tak zwany tradycyjny model rodziny – złożony z wychowującej przynajmniej dwójkę dzieci kobiety oraz pracującego mężczyzny – to relikt przeszłości, spotykany coraz rzadziej. (...) Według najbardziej ostrożnych szacunków w USA, w rodzinach złożonych z dwóch partnerów tej samej płci wychowuje się około miliona dzieci. To ogromna liczba. Nie uszłoby naszej uwagi, gdyby te dzieci w jakikolwiek uchwytny sposób różniły się od rówieśników. Nic takiego się nie dzieje. Nie ma żadnych powodów, żeby zakładać, iż zdolności wychowawcze mają jakikolwiek związek z orientacją seksualną. Że heteroseksualista potrafi, a homoseksualista nie potrafi wychowywać (Stawiszyński 2011).

Zwolennicy projektu ustawy, podobnie jak w poprzedniej debacie, sięgają po język praw obywatelskich i równości społecznej. Piszą o „demokracji", „społeczeństwie obywatelskim", „prawach człowieka", „równości", ale ton ich wypowiedzi wydaje się być mniej górnolotny, a wypowiedzi bardziej konkretne.

Liberalne myślenie o rodzinie zdaje się „przesiąkać" także do mediów przywiązanych do bardziej tradycyjnej jej wizji – np. do „Rzeczpospolitej", o czym może świadczyć fakt, że na jej łamach swoje artykuły dotyczące projektu ustawy o związkach partnerskich opublikował działacz gejowski i obecny poseł na Sejm Robert Biedroń, czy też że odbyła się tam otwarta polemika w sprawie projektu ustawy o związkach partnerskich. Nawet publicyści przeciwni projektowi ustawy, uznający prymat heteroseksualnego małżeństwa w przestrzeni symbolicznej i prawnej, zdają się coraz częściej rozpoznawać potrzebę rozważania związków partnerskich jako rodziny, a także dostrzegają konieczność regulacji związków jednopłciowych:

> Kwestią dyskusyjną jest to, czy związek partnerski stanowi rodzinę. (...) Być może następują już w naszych obyczajach zmiany, które pozwalają, przynajmniej nielegalizowane przed

[10] W podobnym tonie wypowiada się prof. Magdalena Środa, która dodatkowo wskazuje na fakt, że wiele dzieci wychowuje się w Polsce w bardzo różnych konfiguracjach, m.in. takich, gdzie figura ojca nie występuje nie ze względu na orientację seksualną matki, ale z powodu jego uchylania się od obowiązków: *Dlaczego homoseksualiści nie mogą adoptować dzieci? Bo to „niemoralne" i „nienaturalne" – odpowiada opinia publiczna. Ale właściwie dlaczego? Znam wiele rodzin homoseksualnych, które z sukcesem dzieci wychowują. Moja przyjaciółka wychowuje dziecko wraz ze swoją matką (ojciec nie życzył sobie mieć potomstwa, więc zniknął, gdy tylko się pojawiło). Dziecko jest dziewczynką, więc rodzina składa się z trzech osób tej samej płci. Jest homoseksualna. Oczywiście nie ma między nimi związków seksualnych, ale czy brak związków seksualnych między osobami wychowującymi dzieci dowodzi normalności rodziny? Przeciwnie. Nawet Kościół twierdzi, że pożycie seksualne wzmacnia więzi wśród rodziców. Dlaczego więc kochająca się para lesbijek czy gejów nie może wychowywać dzieci? Czy tylko dlatego, że w przeciwieństwie do rodzin homoseksualnych innego typu (matka, córka, wnuczka) sypiają z sobą? Może więc nie chodzi o sam seks, tylko o to, że nie prowadzi on do prokreacji? Ale przecież większość ludzi chce seksu dla seksu, a nie dla prokreacji. Czyli zachowują się jak potępiani homoseksualiści. Wielu też, jak homoseksualiści, cierpi na niepłodność. A remedium na tę dolegliwość (zalecaną przez Kościół) jest właśnie adopcja. Dlaczego więc kochająca się para nie ma prawa do adopcji dziecka, którego pragną i potrafią kochać?* (Rodzina homoseksualna i inne, Magdalena Środa, „Wprost", 21/2011 (1476)).

> odpowiednimi władzami (wyznaniowymi czy cywilnymi), związki osób różnej płci, w tym zwłaszcza posiadające potomstwo, uznać za rodzinę w rozumieniu konstytucyjnym. Lecz czy rodziną jest związek homoseksualny, nawet jeśli jedno lub oboje z partnerów posiadają dzieci wychowywane w tym związku – to sprawa, która budzić będzie chyba sporo kontrowersji. Może to być kwestia zapalna przede wszystkim wówczas, gdy osoby pozostające w takim związku będą chciały powołać się na art. 71 ust. 1 zd. 2 konstytucji, który zapewnia rodzinom znajdującym się w trudnej sytuacji materialnej i społecznej, zwłaszcza wielodzietnym i niepełnym (np. po porzuceniu przez partnera), szczególną opiekę ze strony władz publicznych. (...) Można co najwyżej zastanawiać się nad niedopuszczalnością adopcji dzieci przez pary homoseksualne, ale chyba nie nad pozbawianiem władzy rodzicielskiej osób, które mają własne dzieci, lecz pozostają w związkach partnerskich, zwłaszcza heteroseksualnych (Winczorek 2011).

Powyższy przykład, choć wydaje się znaczący, niestety nie świadczy o tym, że „wyznawcy i obrońcy" tradycyjnej rodziny nie protestują wciąż przeciwko projektowi ustawy. W dalszym ciągu dyskurs obecny na łamach np. „Gościa Niedzielnego", a także w większości analizowanych artykułów na łamach „Rzeczpospolitej" i w pewnej mierze także liberalnego tygodnika „Polityka" prezentuje tradycyjną wizję rodziny, nie biorąc pod uwagę równouprawnienia z jej alternatywnymi formami, a często nawet ich istnienia. To, co jednak zwraca uwagę i z pewnością różni się od wizji rodziny prezentowanej w debacie na temat pierwszego projektu ustawy o związkach partnerskich, to przesunięcie akcentów w jego krytyce. O ile w poprzedniej debacie największy nacisk został położony na nawiązanie do abstrakcyjnego i raczej symbolicznego zagrożenia dla tradycyjnej rodziny ze strony związków jednopłciowych oraz ruchu lesbijsko-gejowskiego, o tyle w tym przypadku krytyka wydaje się być bardziej konkretna i wymierzona nie tyle w samo istnienie owych związków, co w ich wizję, którą autorzy wywodzą z założeń przyjętych w projekcie ustawy. Szczególnie krytykowana jest stosunkowa łatwość i szybkość potencjalnego zerwania takiego związku. Zapis ten wydaje się przytaczanym autorom potwierdzeniem nietrwałości związków nieheteroseksualnych. Krytycy projektu, nawiązując tu do szczególnie popularnego stereotypu „Homoseksualiści walczą o przywileje", zdają się dokładać do niego kolejny element: „Homoseksualiści nie chcą odpowiedzialności". Co ciekawe, w analizowanych tekstach uwzględniana jest również hipotetyczna sytuacja dzieci będących pod opieką takich związków[11]:

> Proszę sobie bowiem wyobrazić, że nie uwzględnili oni nawet tego, co z uznaniem dzieci poczętych w takim związku partnerskim, skoro nie ma tu, tak jak w małżeństwie, domniemania ojcostwa. Projekt nie daje zresztą ojcu żadnych praw ani – co równie ważne – nie nakłada na niego żadnych obowiązków, pozostawiając wszystko w rękach sądu rodzinnego. Czy stało się tak dlatego, że wprowadzenie tematu dzieci do ustawy budziłoby dodatkowe emocje, a tych projektodawcy chcieli uniknąć, czy też dlatego, że nie bardzo wiedzieli, jak się z tym zmierzyć, dość powiedzieć, że autorzy ustawy zapomnieli o tak kluczowej sprawie? (Kataryna, Mazurek 2011).

Wydaje się, że ten rodzaj krytyki wzmocniony jest poprzez fakt, że ustawa o związkach partnerskich obejmowałaby także związki heteroseksualne:

> Kilka słów o związkach partnerskich heteroseksualnych. Jeśli państwo zechce przekazywać te same przywileje, którymi cieszy się małżeństwo, konkubinatom, to wtedy osłabia małżeństwo. I tym samym strzela sobie samo w stopę. Dlaczego? Ponieważ w małżeństwie ludzie formalnie (w kościele lub w urzędzie) zobowiązują się wzajemnie do czegoś, także mając na względzie

[11] Choć oczywiście można się spierać, czy krytyka ta odnosi się do kwestii adopcji dzieci w związkach jednopłciowych, czy nie, bo jednak projekt dotyczył również związków partnerskich tworzonych przez pary heteroseksualne. Możliwe też, że kontekst ten wpłynął na samą krytykę i fakt bardziej inkluzywnego sposobu traktowania związków par jednopłciowych.

> dobro potencjalnego potomstwa. Mamy więc równowagę praw i obowiązków. W konkubinacie takich zobowiązań nie ma, ale projektodawcy chcą im przyznać prawa przysługujące małżeństwu. Będą prawa, nie będzie obowiązków. To jest demoralizujące (Jaklewicz 2011).

Dla konserwatystów wypowiadających się na temat ustawy o związkach partnerskich trwałość związku jest jednym z założeń kluczowych dla rozumienia rodziny. Uznając, że rodzina opiera się na małżeństwie, a małżeństwo na trwałości, zakładają, że ową trwałość będzie gwarantować m.in. trudność, z jaką małżeństwo można rozwiązać. Z punktu widzenia przeciwników ustawy, jeśli będzie można uzyskać przywileje podobne do tych, jakie państwo nadaje małżeństwom, unikając przy tym skomplikowanej procedury rozwodu, to istnieje ryzyko, że małżeństwa staną się nieatrakcyjne. Z tej linii rozumowania wywodzą oni stwierdzenie o zagrożeniu rodziny przez związki partnerskie:

> Jednak ustawa o związkach partnerskich niesie w sobie jeszcze inne, bardzo poważne niebezpieczeństwo: kwestionuje trwałość związku między partnerami. (...) Wbrew twierdzeniom zwolenników nieograniczonej wolności, trwałość małżeństwa nie jest jakimś przesądem czy kościelnym zabobonem, lecz zdobyczą cywilizacyjną, którą, podobnie jak wiele innych rozwiązań, zawdzięczamy chrześcijaństwu (Łoziński 2011).

Ze względu na specyfikę debaty wokół kampanii „Miłość nie wyklucza", także i analiza dyskursu miała w tym przypadku odmienny charakter. Badane teksty były krótkie, w większości informacyjne lub reportażowe, nie zaś opiniotwórcze; najczęściej pojawiały się w prasie lokalnej tam, gdzie akurat kampania miała miejsce. Zabrakło w nim więc toposów i niektórych strategii argumentacyjnych właściwych wcześniej analizowanym dyskursom. Niezwykle trudno jest tutaj zatem odnieść się do obrazu rodziny z wyboru, albowiem niemal w żadnym z tekstów nie pojawiły się bezpośrednie elementy takiego obrazu. Za wyjątkowy sposób ujęcia rodziny można uznać reportaż Tomasza Kwaśniewskiego z Gazety Wyborczej (2011), w którym przedstawione zostały opowieści osób występujących w kampanii na temat ich życia. Ciekawy wydaje się także fakt, że w żadnym z artykułów na temat kampanii, zamieszczanych na łamach prasy lokalnej, nie pojawia się wyjaśnienie dotyczące kształtu projektu ustawy o związkach partnerskich – choć przecież to było celem kampanii. Ani autorzy tekstów, ani cytowani przez nich organizatorzy, ani przedstawiciele gmin, ani „zwykli obywatele" – nie komentują, nie pytają o zapisy ustawy. Wydaje się to szczególnie zaskakujące, jeśli weźmiemy pod uwagę, że na plakatach kampanii hasło „Żądamy ustawy o związkach partnerskich" znajduje się w centralnym punkcie. Pokazanie kampanii w szerszym kontekście oznaczałoby konieczność pisania o całym projekcie, dotyczącym wszakże również legalizacji związków partnerskich osób heteroseksualnych – za jej wprowadzeniem zaś, co warto przypomnieć, byli w prawie takim samym stopniu mieszkańcy zarówno miast, jak i wsi. Warto przy tym podkreślić, że to na wsi nastąpił w ostatnich latach największy przyrost liczby konkubinatów (Grochal 2011a). Przemilczenie tego faktu umożliwiło sięgnięcie po dużo bardziej homofobiczny, czasami wręcz wulgarny język. Przykładem może tu być wypowiedź „zwykłej obywatelki", którą o stosunek do kampanii zapytał dziennikarz tygodnika „7 dni" z Kędzierzyna-Koźle:

> Jestem wychowana w wierze katolickiej i dla mnie pojęcie rodziny oznacza związek mężczyzny i kobiety. Jeśli dwóch panów się kocha i chce żyć z sobą, to niech to robią. Ale niech nie oczekują, że będę ich nazywała rodziną (Stański 2011).

Najczęściej pojawiającymi się w dyskursie krytykującym projekt ustawy czy też kampanię ją promującą toposami były: topos ujawnienia prawdziwej natury rzeczy oraz topos zagrożenia. Jednakże topos odsłonięcia prawdziwej natury rzeczy pojawiał się najczęściej w nieco innym kontekście, niż dotychczas. Większość autorów sięgała po niego, wyrażając negatywną opinię na

temat projektu i sugerując odsłanianie „prawdy" – ujawnianie, czego „tak naprawdę" dotyczy ustawa, czy też komu „tak naprawdę" się ona przysłuży i jaki jest jej „prawdziwy" cel, np.: *Związki partnerskie są tylko zasłoną dymną. W istocie chodzi o legalizację tzw. małżeństw homoseksualnych* (wypowiedź posła Jarosława Gowina, patrz Dziedzina 2011).

Z kolei topos zagrożenia najczęściej pojawiał się w kontekście rozumienia związków partnerskich (zarówno homoseksualnych, jak i heteroseksualnych) jako zagrożenia dla małżeństwa i tradycyjnie rozumianej rodziny. Pojawiał się on też w innym specyficznym dla tej debaty kontekście, a mianowicie zagrożenia wynikającego z łatwego rozwiązania związku partnerskiego.

W przypadku omawianej kategorii wypowiedzi dużo rzadziej, niż w przypadku tych wcześniej przytaczanych, odwoływano się do stereotypów właściwych dyskursowi homofobicznemu. Pojawiły się jednak następujące: „Homoseksualiści walczą o przywileje" (np. Mazurek2011, Solska2011); „Homoseksualizm to zboczenie" (Kucharczak, 2011); „Homoseksualiści są rozwiąźli" (Białecka2011) oraz „Homoseksualiści promują homoseksualizm" (Żybul 2011a, 2011b).

Popularna w debacie z 2003-2004 roku strategia odwróconej retoryki była stosowana w sposób ograniczony i pojawiła się jedynie w kilku analizowanych tekstach. Stosują ją publicyści „Gościa Niedzielnego" i „Naszego Dziennika"; jest obecna w wypowiedziach polityków, np. Jarosława Gowina czy Stefana Niesiołowskiego, a także przedstawicieli kościoła, np. Kardynała Stanisława Dziwisza (Dziedzina 2011, KAI 2011, Białecka 2011). Retoryka „musimy powiedzieć stop, nim będzie za późno" pojawiła się już w debacie z 2003 roku, jednakże teksty publikowane w tamtym okresie sugerowały zagrożenie, wymieniając homoseksualizm obok zaburzeń w sferze seksualności, jak pedofilia, nekrofilia czy zoofilia. W przypadku omawianej tu debaty najczęściej wspomina się już nie o rzekomo towarzyszących homoseksualizmowi zaburzeniach seksualnych, ale o tym, że zgoda na związki partnerskie pociągnie za sobą dalsze „roszczenia" homoseksualistów: żądania dopuszczenia małżeństw homoseksualnych oraz adopcji dzieci.

Pomieszanie dyskursów: konserwatyzm *a rebours*?

Trudnym do zanalizowania przypadkiem jest seria artykułów na temat projektu ustawy o związkach partnerskich, opublikowanych na łamach uchodzącego za liberalny tygodnika „Polityka", w których można zauważyć pomieszanie dyskursów – ujawnienie się głosów quasi-konserwatywnych w ramach do tej pory dość homogenicznego dyskursu homofilno-liberalnego. Zapowiedź cyklu artykułów autorstwa Wawrzyńca Smoczyńskiego sugeruje niejednostronne podejście do tematu:

> Partnerstwo będzie musiało wpleść się w polski skomplikowany system prawny – od prawa podatkowego, przez rodzinne, po spadkowe – oparty na niepisanym, ale uchwytnym założeniu, że wszyscy żyjemy w wielopokoleniowych, zwartych, tradycyjnych rodzinach, gdzie brat kocha brata, gdzie matką jest też teściowa. Nie sposób ustrzec się pytań i wątpliwości: jak w tym wszystkim zadziała związek partnerski, jak ten nowy byt wpłynie na polski pejzaż społeczny? Poszukiwaniu odpowiedzi na pytania natury – rzec można – technicznej, ale też głębszej refleksji socjologicznej (podkreślenie A.S. J.M.)[12] poświęcimy cykl publikacji w najbliższych numerach POLITYKI (Smoczyński, 2011a).

[12] Co ciekawe, mimo tej zapowiedzi żaden z artykułów tej serii nie został napisany przez socjologa czy socjolożkę; w żadnym nie została przywołana wypowiedź osoby zajmującej się przemianami życia rodzinnego i alternatywnymi jego formami na gruncie polskim. Trudno więc tu mówić o „pogłębionej refleksji socjologicznej". Całość artykułów to luźne dywagacje, w roli eksperta wystąpił zaś jedynie... doradca podatkowy.

W późniejszych artykułach przedstawia się jednak bardzo tradycyjną wizję rodziny, stwierdzając np. w opublikowanym dzień później tekście: *Pary homoseksualne (...), formalnie nie mogą też zakładać rodzin* (Smoczyński 2011b), czy też w kolejnym z cyklu artykule Martyny Bundy (2011):

> Zawierając małżeństwo, dwie osoby tworzą szczególnie chronioną instytucję. Zawierając związek partnerski, podpisywałyby cywilną umowę o cokolwiek, co tylko uznają za stosowne – ale na własną odpowiedzialność. Nie staną się przy tym rodziną.

Autorka stwierdza wręcz autorytatywnie, że związki partnerskie z samej swej istoty nie są i nie powinny być traktowane jak rodzina, i dodaje:

> Idea związku partnerskiego zakłada – jak w przypadku każdej umowy cywilnej – dobrowolność zobowiązań. Włączanie więc tej instytucji w ramy prawa rodzinnego, wykazywanie, że nie daje ona ostatecznej ochrony partnerom, wreszcie domaganie się jej „urodzinnienia" byłoby zaprzeczeniem samej idei (Bunda 2011).

Z kolei Ewa Winnicka, choć nie pisze wprost o szkodliwości związków partnerskich dla wychowywanych w nich dzieci (jak np. publicyści „Gościa Niedzielnego"), to dla jej stwierdzenia używa presupozycji:

> Małżeństwo zakłada trwanie na dobre i na złe, konieczność opieki nad małżonkiem i potomstwem. By uzyskać rozwód, trzeba się wciąż sporo natrudzić. Istotą związku partnerskiego jest natomiast przekonanie, że człowiek ma prawo żyć kolejno z wieloma partnerami, a dziecko może być wychowywane przez wielu opiekunów. (...) Badania psychologiczne dotyczące życia w rodzinach, w których rodzice zmieniają partnerów (tzw. *multi-partnerships*), nie pozostawiają wątpliwości, że skomplikowane relacje między przyrodnim rodzeństwem, kolejnymi partnerami rodzica, częste przeprowadzki niedobrze wpływają na sytuację emocjonalną dzieci. Zwłaszcza, że rodziców raczej nikt nie edukuje, jak przeprowadzać dzieci przez życiowe zawirowania suchą nogą (Winnicka 2011).

Na uwagę zasługuje tutaj przywołanie badań psychologicznych bez podania ich źródła czy autorów. Ten zabieg retoryczny (bezpodstawna legitymizacja, przywołanie anonimowych ekspertów) ma w czytającej osobie wywołać wrażenie bezsporności i bezwzględnej prawdy sądów przytaczanych przez autorkę. Należy przy tym zaznaczyć, że badacze społeczni od lat przestrzegają przed instrumentalnym traktowaniem badań i sondaży nad rodziną, gdyż trudno w ich przypadku uwzględnić wszystkie zmienne pośredniczące (Sułek 1989, Szlendak 2010, Urbańska 2010). Na przykład z przytaczanego fragmentu nie można dowiedzieć się, na jakiej konkretnie grupie badania były robione, jaka jest sytuacja dzieci niemających przyrodniego rodzeństwa, co oznaczają „częste przeprowadzki", itp.[13]. W tekście dotyczącym paniki moralnej wokół eurosieroctwa Sylwia Urbańska w ciekawy sposób pokazuje, jak dyskurs ekspercki wspiera argumenty konserwatywne dotyczące rodziny. Pisze wręcz o „aliansie dyskursu nacjonalistycznego i eksperckiego w procesie konstruowania normatywnego modelu rodziny" oraz wzbudzaniu paniki moralnej wokół innych, mniej pożądanych przez ów dyskurs form (Urbańska 2010, 62). W omawianym tutaj przypadku wykorzystywany mechanizm wydaje się podobny: jako argumentu w dyskusji używa się figury

[13] Szlendak na przykład pokazuje, że w międzynarodowych badaniach na temat sytuacji dzieci z rozwiedzionych rodzin szczególny wpływ okazały się mieć, po pierwsze, sytuacja materialna stacjonarnego rodzica, zaś po drugie, poziom akceptacji dla alternatywnych form rodziny. Nie zaś, jak powszechnie – również w omawianym artykule – się sądzi, niepełna struktura rodziny (Szlendak 2010).

bezbronnego, narażonego na niebezpieczeństwo dziecka, z którego dobrem nie liczą się myślący wyłącznie o sobie rodzice.

Szczególnym przypadkiem w omawianym cyklu jest artykuł Joanny Solskiej, w którym związki partnerskie analizowane są jako forma umowy cywilno-prawnej, dzięki której można ominąć przepisy dotyczące podatków od wynajmu mieszkania, darowizny, spadku, itp. W żadnym jego miejscu nawet nie wspomina się o korzyściach związków partnerskich – czy to dla budżetu państwa, czy choćby dla dobrostanu osób korzystających z tego uregulowania – trzonem natomiast artykułu są wymyślne „przekręty", stanowiące szkodę dla ogółu obywateli:

> Autorzy projektu ustawy o związkach partnerskich nie potrafią oszacować jej skutków finansowych dla budżetu. To zależy od pomysłowości i kreatywności obywateli. W tej kwestii jesteśmy naprawdę pomysłowi, związki mogłyby więc okazać się bardzo kosztowne (Solska 2011).

Dodatkowo w tekście pojawia się sugestia, że związki partnerskie zagrażałyby prymatowi małżeństwa, co – jak już wspomniałyśmy – jest motywem często poruszanym przez konserwatywnych przeciwników ustawy, a także elementem dyskursu homofobicznego:

> Z projektu ustawy o związkach partnerskich wynika, że związek może otrzymać przywileje do tej pory adresowane do małżeństw, unikając związanej z nimi odpowiedzialności. Wystarczy skorzystać z furtki, jaką otwiera zapis „chyba że partnerzy postanowią inaczej". Czyli – ze wspólnego opodatkowania korzystamy, ale za długi drugiego nie odpowiadamy. Bierzemy ze związku tylko to, co finansowo korzystne, unikając ponoszenia jakiegokolwiek ryzyka. Z tego punktu widzenia małżeństwo mogłoby więc być gorszą formą bycia razem. Prawo by je dyskryminowało (Solska 2011).

Podobny sposób myślenia prezentuje także publicysta gospodarczy „Gazety Wyborczej" Witold Gadomski, który wymienia kilka podobnych „przekrętów", podkreślając, jak duże znaczenie miałyby zmiany w prawie wprowadzone przez ustawę:

> Do kodeksów rodzinnego i cywilnego, a także do przepisów podatkowych zostaną wprowadzone radykalne zmiany, niekoniecznie pożądane przez autorów projektu ustawy. (...) W grę wchodzą: omijanie przepisów adopcyjnych, zwolnienia lekarskie na opiekę nad „chorym partnerem", przejmowanie cudzych własności przez wymuszone partnerstwo z osobą ciężko chorą, chaos dotyczący dziedziczenia, itd. (...) Może zatem, zanim wstrząśniemy podstawami dzisiejszego prawa cywilnego, dwa razy się zastanówmy (Gadomski 2011).

Na koniec chciałybyśmy przyjrzeć się artykułowi, który z jednej strony nie przystaje do wyżej wymienionych trendów, z drugiej zaś pokazuje, jak krucha jest granica między dyskursem prawicowym a lewicowym. Jest to artykuł Marty Konarzewskiej, która w wielu miejscach podpisuje się jako teoretyczka *queer*[14], pt. *Więcej rodzin!* (Konarzewska 2011). Autorka przedstawia w nim wizję rodziny jako zawsze już heteronormatywnej (Butler 2002), zaś w formie zinstytucjonalizowanej

[14] Patrz jej książka napisana wspólnie z Piotrem Pacewiczem (Konarzewska, Marta i Pacewicz Piotr 2010. Zakazane miłości. Seksualność i inne tabu. Warszawa: Krytyka Polityczna) czy też publikacje w „Furii".

poprzez małżeństwo czy związek partnerski – jako narzędzie kontroli życia intymnego obywateli[15]. Choć Konarzewska zrównuje małżeństwo heteroseksualne i związek partnerski (jedno- lub dwupłciowy), to jednocześnie odrzuca każdą formę rejestracji związku intymnego:

> Powiecie państwo, że istnieje także dysproporcja między związkiem dwóch osób przeciwnej i tej samej płci. Oraz że związek kobiety i mężczyzny jest w stosunku do związku dwóch kobiet lub dwóch mężczyzn pewnym oryginałem, którego homo relacja jest słabą jedynie kopią. Zgoda (podkreślenie A.S., J.M). Homo imitacja związku hetero, nawet jeśli niedoskonała, pozostaje imitacją (czy też: wersją) swojego wzorca. Heteronormatywnego wzorca – podkreślam, poza który nie wykracza. Przeciwnie – chce (nawet jeśli powiemy, że nieudolnie) go doścignąć. Jest więc z gruntu heteronormatywna. Nie rozumiem więc lęku o polską kulturę heteronormatywnych wartości, o zagrożenie polskiej tradycji przez projekt związków partnerskich, który jest projektem, jak widzimy, na wskroś normatywnym, na wskroś tradycjonalnym, a przede wszystkim na wskroś prorodzinnym (Konarzewska 2011).

Odrzucając rodzinę, autorka wypowiada się w imieniu osób *queer*:

> Niektórzy nie chcą żyć w heteronormie. Wtedy są *queer*. Nazywają się odmieńcami. (...) Niektórzy nie chcą kopiować heteronormatywnych wzorców. Odtwarzać opresyjnych – ich zdaniem – rytuałów społecznych, dla których niedoścignionym wzorem pozostaje małżeństwo (Konarzewska 2011).

To, co szczególnie zastanawia w tekście Konarzewskiej, to charakterystyczna postawa wobec ingerencji państwa w życie rodzinne obywateli –

> Prawno-społeczna instytucja rejestrowanych związków stanowi mechanizm nadzoru i regulacji prywatnego życia obywateli - tak piszą ci, którzy wyrażają postulaty *queer* językiem

[15] Po naszym wystąpieniu na konferencji „Nienormatywne praktyki rodzinne" w maju 2012, gdzie w referacie pt. „Rodziny z Wyboru. Fragmenty dyskursu prasowego" prezentowałyśmy skróconą wersję niniejszego artykułu, Marta Konarzewska zwróciła nam uwagę (za co niniejszym dziękujemy) na kontekst, w jakim powstał jej tekst oraz fakt, że w zamierzeniu miał mieć on charakter polemiczno-ironiczny. Przy pierwotnym odczytaniu jej tekstu tej polemiki i ironii nie zauważyłyśmy; po ponownej lekturze w dalszym ciągu wydaje się nam, że ironia jest w tekście mało widoczna. Związane z teorią *queer* stanowisko (choć jedno z wielu), jakie wydaje się wspierać autorka, krytycznie i ironicznie (sic!) podchodzi do idei legalizacji związków partnerskich, co autorka sama podkreśla. Nie wiemy więc, czy autorka prześmiewczo traktuje argumenty konserwatywne, odrzucające ideę związków, czy też samą ideę związków jako rodzaj „inżynierii społecznej" (patrz pełen cytat na kolejnej stronie), gdy sięga do bardziej naukowych argumentów (np. wiedza/władza) teorii *queer* (Konarzewska 2011). To jedynie pokazuje, jak niebezpieczne czasem są argumenty na ślepo zaczerpnięte z innego kontekstu kulturowego (amerykańska teoria *queer* i ten jej odłam, który jest przeciwny legalizacji związków) i użycia go w innym, gdzie może być odczytany jako quasi-konserwatywny. Co więcej, niezaznajomiony z teorią *queer* czytelnik/czytelniczka, a o takie odczytanie nam tu chodzi, może nie mieć jasności w kwestii tego, co jest celem ironii autorki, jakie ma ona rzeczywiście stanowisko w stosunku do opisywanego przez siebie przedmiotu, z kim i z czym się zgadza (patrz nasze podkreślenie w pierwszym cytacie z jej tekstu). Problem ten zresztą zauważono też w USA. Na przykład Lisa Duggan opisuje trudność zrozumienia konstruktywistycznego języka teorii *queer* w życiu publicznym, gdzie dominują esencjalistyczne założenia na temat orientacji seksualnej (w naszym przypadku byłaby to odpowiednio rodzina i kto ją tworzy), co powoduje, że argumentacja teoretyków *queer* może być błędnie zrozumiana bądź, co gorsza, wykorzystana przez homofobów dla wzmocnienia ich własnych przekonań (patrz Duggan 1995). Warto też zauważyć, że w analizie dyskursu nie jest istotna kategoria intencji, o czym przekonuje między innymi Lech Nijakowski (2008) w artykule poświęconym mowie nienawiści: Jeżeli jakiś tekst jest powszechnie odbierany jako antysemicki, to jest to fakt społeczny, który musi być w analizie dyskursu brany pod uwagę (2008: 119).

akademickim. To rodzaj inżynierii społecznej (podkreślenie J.M. i A.S.). Za sprawą aparatu administracji państwowej wywiera się wpływ na sferę przyjemności. To mechanizm wiedzy/władzy, narzędzie kontroli (Konarzewska 2011).

– bliska postawie reprezentowanej w dyskursie konserwatywnym, dotyczącym na przykład omawianej już kampanii społecznej „Niech nas zobaczą", przez publicystów „Naszego Dziennika" i „Gazety Polskiej", którzy wręcz używają podobnego języka, co Konarzewska; o „inżynierii społecznej" pisze np. Jacek Kwieciński (2003).

Można dostrzec pewne podobieństwo pomiędzy stanowiskiem Marty Konarzewskiej a postawą Anny Laszuk w tekście krytycznym wobec kampanii „Miłość nie wyklucza". Podobnie jak Marta Konarzewska, Laszuk uważa, że zarówno sam projekt ustawy o związkach partnerskich, jak i sama kampania społeczna promująca go – są konserwatywne. Zarzuca przy tym jej twórcom, że kampania nie wzbudza emocji, jest „grzeczna" i niekontrowersyjna. Laszuk przedstawia siebie jako osobę radykalnie nienormatywną – co z kolei przypomina podział, który stosuje Marta Konarzewska na radykalnych *queer* i naśladujących heteronormę nie-*queer* – i w swoim tekście wyraża wręcz pogardę wobec strategii zastosowanej w kampanii „Miłość nie wyklucza", która jest według niej za mało widoczna i za mało radykalna[16]:

> Jeżeli nie ma Was na Facebooku, mogłyście/mogliście nie zauważyć, bo po pierwsze kampania skierowana została do społeczności spoza wielkich miast, a po drugie nie wzbudziła większych emocji. (...) Kampania promująca komuny lub poliamorię też zapewne odpada. Jeszcze by kogoś poruszyła, i co byśmy z tym zrobili? (...) Gdyby jednak środowisko LGBT w ramach noworocznego powiewu świeżości nabrało odwagi, to chętnie wystąpię na plakacie. Jako frakcja radykalna. W porównaniu do mojej kampanii na rzecz komun, takie związki partnerskie wydadzą się społeczeństwu naprawdę banalnym żądaniem (Laszuk 2011).

Podsumowanie

W przypadku debat z lat 2003-2004, dotyczących pierwszego projektu ustawy o związkach partnerskich i kampanii „Niech nas zobaczą", dominuje obraz tradycyjnej rodziny zagrożonej przez emancypację ruchu gejowsko lesbijskiego, liberalizacji życia intymnego itp. W takim dyskursie osoby homoseksualne zostają wyrzucone poza nawias Rodziny. Jeśli chciałyby w jej obrębie pozostać, powinny żyć wyłącznie w ukryciu lub też utrzymując jakieś relacje z rodziną pochodzenia. W debacie o związkach partnerskich z lat 2003-2004 niezwykle często podkreślane jest, że potencjalnie wprowadzone związki partnerskie nie byłyby małżeństwami i nie miałyby prawa do adopcji dzieci – co wpisuje się w defensywną strategię argumentacyjną zwolenników ustawy. W debacie z roku 2011 takie zjawisko nie ma miejsca, wyłania się natomiast nieco bardziej inkluzywny obraz rodziny, w którym uznaje się, że mogą tworzyć ją także osoby homoseksualne. Można przypuszczać, że owa inkluzywność jest wtórna wobec projektu ustawy o związkach, która miała objąć pary zarówno hetero- jak i homoseksualne. W dyskusjach wokół niej często przywoływano fakt, że obecnie istnieją inne niż rodzina nuklearna wzorce życia rodzinnego. Istnieje więc swoista tendencja do traktowania osób żyjących w związkach nieformalnych jako określonej grupy, do której skierowana jest ustawa. W tej debacie po raz pierwszy padają głosy autorytetów w pełni wspierające adopcję dzieci, co wydaje się mieć znaczenie dla podniesienia poziomu akceptacji dla tego zjawiska. Być może również dlatego poziom ten dość znacząco wzrósł – ponad dwukrotnie w ciągu ostatnich dwu lat. Jak wynika z ostatnio przeprowadzonego rządowego

[16] Warto zauważyć, że Laszuk ocenia wartość kampanii z pozycji mieszkanki wielkiego miasta, nie biorąc pod uwagę, że toczyła się ona w większości w małych miasteczkach, zaś prasa lokalna reagowała na nią niejednokrotnie dość żywo, wywołując emocje.

sondażu, obecnie wynosi on 16% (za Grochal 2012)[17], zaś w poprzednich badaniach CBOSu, ponawianych od roku 2001, wynosił – 6% w latach 2005, 2008 i 2010 oraz 8% w latach 2001 i 2003 (patrz CBOS 2010)[18].

Warto także zwrócić uwagę, że w przeciwieństwie do poprzedniej debaty na temat projektu ustawy, w tym przypadku większość aktorów społecznych nie zakłada, że wykluczenie z projektu możliwości adopcji dzieci zamyka osobom homoseksualnym drogę do ich posiadania i wychowywania. Wydaje się, że aktorzy społeczni zaczęli zdawać sobie sprawę z rzeczywistej sytuacji osobistej czy rodzinnej osób homoseksualnych i że bez względu na wyznawany światopogląd dostrzegają, iż rodziny homoseksualne istnieją. Pewnym *novum* jest także sposób formułowania krytyki wobec projektu ustawy. O ile bowiem w poprzedniej debacie dominowały przede wszystkim argumenty ideologiczne (zagrożenie dla rodziny), o tyle tym razem przeciwnicy ustawy krytykują ją przede wszystkim za możliwość łatwego zerwania związku oraz wykorzystania go do obchodzenia niewygodnych przepisów prawa.

W debatach z lat 2003-2004 w dyskursie homofobicznym dominuje topos zagrożenia tradycyjnej rodziny; z kolei w dyskursie liberalnym topos sprawiedliwości społecznej. Toposy, po które sięgają autorzy, są silnie sprzęgnięte z charakterystycznymi dla dyskursu homofobicznego stereotypami osób homoseksualnych. Zderzenie tych dwóch różnych toposów przekłada się także na płaszczyznę języka i strategii retorycznych, gdzie możemy obserwować ścieranie się odwróconej retoryki, retoryki wojennej i agresywnego języka – używanych przez przeciwników ustawy – z defensywną retoryką usprawiedliwień i językiem odwołującym się do wartości moralnych, takich jak równość, prawa człowieka, sprawiedliwość itd. – stosowanymi przez zwolenników związków partnerskich.

W późniejszej debacie dotyczącej związków partnerskich dominuje już nie topos zagrożenia, lecz topos ujawnienia prawdziwej natury rzeczy, do którego odnoszą się głównie przeciwnicy ustawy, upatrując w związkach partnerskich „furtki do wprowadzenia małżeństw homoseksualnych i adopcji dzieci". Tym razem zwolennicy ustawy nie sięgają już tak chętnie po topos sprawiedliwości społecznej i odwołują się raczej do pragmatycznych potrzeb osób żyjących w związkach nieformalnych, wskazując, że państwo powinno te potrzeby zapewnić – jednak nie tyle ze względów symbolicznych, co praktycznych. Wciąż jednak zaznacza się, że z punktu widzenia samych osób homoseksualnych związek partnerski może być uznany za „namiastkę małżeństwa", podkreślając przy tym wyższość małżeństwa nad innymi formami związków. Można sądzić, że społeczna

[17] Badanie MB SMG/KRC przeprowadzono w dniach 16.11-21.12.2011 na reprezentatywnej grupie 1715 osób na zlecenie pełnomocniczki rządu do spraw równego traktowania Agnieszki Kozłowskiej-Rajewicz. Miało ono na celu zbadanie poparcia dla projektu związków partnerskich.

[18] Co ciekawe, w artykule komentującym owo badanie, pt. Polacy: Geje tak, ale bez dzieci, fakt owego wzrostu poparcia nie został odnotowany. Zamiast tego autorka tekstu pisze: Badania pokazują, że ciągle nie ma u nas akceptacji dla adopcji dzieci przez związki jednej płci – sprzeciwia się temu 73 proc. badanych, zaledwie 16 proc. dopuszcza taką możliwość (Grochal 2012, 1). Nie zauważa faktu tego również poproszony o opinię ekspert dr Wiesław Baryła, który piętnuje homofobię i ignorancję Polaków.

hierarchia seksualnych wartości[19] nie uległa zmianom w ciągu dekady, która minęła od debaty nad pierwszym projektem ustawy o związkach partnerskich. Wciąż najbardziej cenionym jest model rodziny nuklearnej. To on stawiany jest na piedestale i stanowi miarę oceny innych form.

Jeśli chodzi o strategie retoryczne, to nadal – choć już rzadziej – stosuje się odwróconą retorykę i retorykę wojenną; pewne jakościowe zmiany zaszły natomiast w obrębie (stosowanej w tej i poprzedniej debacie o ustawie o związkach partnerskich) retoryki „musimy powiedzieć stop nim będzie za późno". O ile w pierwszej debacie pojawiały się odwołania do zdaniem autorów towarzyszących homoseksualizmowi zaburzeń, takich jak zoofilia, pedofilia czy nekrofilia – naznaczające sam homoseksualizm negatywną etykietą patologii – o tyle tym razem retoryka odnosi się do dodatkowych roszczeń, które mogą wystosować środowiska homoseksualne – takich, jak małżeństwa jednopłciowe czy adopcja dzieci. Zmiana ta wydaje się być istotna i może w sposób pośredni wskazywać na ewolucję rozumienia homoseksualizmu: od postrzegania go jako zaburzenia, w stronę akceptowalnego, a przynajmniej rozpoznawanego (w mniejszym lub większym stopniu) stylu życia. Zdaje się to potwierdzać także język używany w debatach z 2011 roku – wydaje się on być łagodniejszy.

Na szczególną uwagę zasługuje w debatach 2011 roku pojawienie się nowych głosów zakłócających klarowny podział na konserwatywnych przeciwników i liberalnych/lewicowych zwolenników legalizacji związków jednopłciowych. Wyłania się konserwatywne oblicze tych, którzy są za, a jednak opisują związek partnerski jako „namiastkę" związku czy też związek zawierany jedynie dla korzyści finansowych („związki bankierskie"). Pojawia się też radykalno-anarchizujące oblicze oponentów, które ujawnia pewne podziały w ramach środowisk LGBT (legalizacja związków jednopłciowych to kopia oryginału, podział na radykalnych *queer* i mniej radykalnych nie-*queer*).

Oznacza to z jednej strony większą pluralizację głosów, możliwość pogłębienia stanowisk, ścieranie się opinii, polifoniczność, która jest nieodłączną cechą demokracji (Mouffe 2005). Z drugiej – rodzi pytania o możliwość niebezpiecznych strategii i aliansów, gdzie głosy *queer*-normatywne[20] spotykają się z tymi *stricte* konserwatywnymi. Niebezpieczeństwo nie polega jedynie na tym, że rodzi się możliwość sięgnięcia do tego samego języka czy strategii argumentacyjnych, a przez to wzmocnienie dyskursu na wskroś konserwatywnego (np. mogące pojawić się głosy typu „nawet oni sami to przyznają, że nie chcą rodziny/dzieci czy rozpoznania przez państwo ich związków"). Co uważamy za znacznie groźniejsze to fakt, że w obu przypadkach następuje reifikacja, naturalizacja i mitologizacja „rodziny" jako czegoś z góry zdefiniowanego, a nie czegoś co się tworzy/robi/dzieje (Bernardes 193, 1997, Morgan 1996). Owo przekonanie, że rodzina może mieć tylko jedną formę, sytuuje wszystkich tych, którzy od tej formy odchodzą – czy to osoby heteroseksualne, czy

[19] O systemie seksualnej stratyfikacji pisała między innymi Gayle Rubin w słynnym tekście *Rozmyślając o seksie: zapiski w sprawie radykalnej teorii polityki seksualnej* twierdzi, że każda kultura i każde społeczeństwo ma hierarchiczny system seksualnej wartości. Omawiając swoje obserwacje dotyczące kultury amerykańskiej stwierdza: Ta kultura zawsze traktowała sprawy seksu z podejrzliwością. Interpretuje i ocenia prawie każdą seksualną praktykę w najbardziej negatywnych kategoriach. Zakłada się winę seksu, dopóki się nie udowodni jego niewinności. Właściwie każde erotyczne zachowanie uznaje się za złe, dopóki nie wynajdzie się specyficznego powodu dla jego przyjęcia. Najbardziej akceptowanymi wymówkami są małżeństwo, reprodukcja i miłość. Na szczycie piramidy opisywanej przez Rubin znajdują się pary małżeńskie, heteroseksualne posiadające dzieci, nieco niżej pary niezamężne ale wciąż heteroseksualne i monogamiczne, dalej znajdują się pary homoseksualne. Natomiast na dole piramidy są barowe lesby czy lubieżni geje i znajdujący się poniżej progu społecznej akceptacji transseksualiści, transwestyci, fetyszyści, sadomasochiści, prostytutki i gwiazdy porno oraz najbardziej podrzędni z nich wszystkich ci, których erotyzm przekracza pokoleniowe granice. Patrz: Rubin, Gayle S. *Rozmyślając o seksie: zapiski w sprawie radykalnej teorii polityki seksualnej*. Tłum.: Joanna Mizielińska w: „Lewą Nogą" 16/04.

[20] Chodzi nam tu o te stanowiska w obrębie teorii *queer*, które bardzo dosłownie i jednowymiarowo (czyli nielokalnie) odczytują niektóre postulaty amerykańskich teoretyków i teoretyczek *queer* odrzucających rodzinę i małżeństwo (kwintesencją tego stanowiska jest wydana w 2004 roku książka *No Future* Edelmana).

homoseksualne – w pozycji naśladownictwa oryginału i tworzenia mniej lub bardziej udanych kopii. Polaryzacja dyskursu i uznanie, że istnieje tylko „albo-albo", prowadzi do dalszego wykluczenia i marginalizacji[21]. Przed tym między innymi przestrzega nas Judith Butler w tekście „Czy pokrewieństwo zawsze jest już heteroseksualne?" ["Is Kinship Always Already Heterosexual?"] (2002). Odpowiedź, jakiej udziela na owo tytułowe pytanie – idąc przy tym śladami odkryć antropologów – pokazuje, że nasza koncepcja rodziny jest pewnym konstruktem, ściśle odpowiadającym określonej wizji społeczeństwa wraz z jego polityką. Niczym jednak stałym i niezmiennym. A zatem „oryginał" nigdy nie istniał. I każda „kopia" z powodzeniem może go zastąpić.

Bibliografia

Analizowane artykuły:

Bajda, Jerzy. 2004. Osobliwa Rewolucja. „Nasz Dziennik" 5-6.06.2004.

Białecka, Bogna. 2011. Zamach na dzieci. „Nasz Dziennik" 18-19.2011.

Blumsztajn, Seweryn. To nie jest tylko sprawa gejów, „Gazeta Wyborcza" 31.05.2011. http://wyborcza.pl/1,76842,9696910,To_nie_jest_tylko_sprawa_gejow.html; dostęp: 20.09.2012.

Bunda, Martyna. 2011. A teściowa? „Polityka" 29.06.2011. http://archiwum.polityka.pl/art/a-tesciowa,431800.html; dostęp: 20.09.2012.

Dziedzina, Jacek. 2011. Nie musimy być Holandią. „Gość Niedzielny" 16.06.2011. KAI. 2011. Demontaż rodziny. „Gość Niedzielny",dostęp: 23.06.2011.

Gadomski, Witold. 2011. A zapłata pójdzie pod stołem. „Gazeta Wyborcza" 14.06.2011. http://wyborcza.pl/1,75515,9780713,A_zaplata_pojdzie_pod_stolem.html; dostęp: 20.09.2012.

Gniedziejko, Zbigniew.2011. O co chodzi? O „miłości". „Kurier Suwalski" 19.04.2011. http://kuriersuwalski.pl/2011/04/19/o-co-chodzi-o-milosci/; dostęp: 20.09.2012.

Grochal Renata. 2011a. Związki nie dla gejów. „Gazeta Wyborcza" 22.06.2011. http://wyborcza.pl/1,75478,9826151,Zwiazki_nie_dla_gejow; dostęp: 20.09.2012.

Grochal, Renata. 2011b.Rodzina bez kontraktu. „Gazeta Wyborcza" 02.06.2011. http://wyborcza.pl/1,76842,9709569,Rodzina_bez_kontraktu.html; dostęp: 20.09.2012.

Grochal, Renata. 2011c. Gej przestraszył PO. „Gazeta Wyborcza" 31.05.2011. http://info.wiadomosci.gazeta.pl/szukaj/wiadomosci/gej+przestraszy%C5%82+po; dostęp: 20.09.2012.

Grochal, Renata. 2012. Polacy: Geje – tak, ale bez dzieci. „Gazeta Wyborcza" 19.06.2012. http://wyborcza.pl/1,75478,11964050,Geje___tak__ale_bez_dzieci; dostęp: 20.09.2012.

Jaklewicz, Tomasz. 2011. Małżeństwo jest większe niż państwo „Gość Niedzielny" 1.06.2011. http://gosc.pl/doc/872628.Malzenstwo-jest-wieksze-niz-panstwo; dostęp: 20.09.2012.

Kataryna, Robert Mazurek. 2011. Geje kroją salami. „Rzeczpospolita" 09.06.2011. http://www.rp.pl/artykul/670885.html; dostęp: 20.09.2012.

[21] Nie jest naszym celem wnikanie w niuanse debaty na temat rodziny i legalizacji związków partnerskich w USA. Warto jednak wspomnieć, że ze stanowiskiem Edelmana polemizuje m.in. Muñoz (2007), pokazując, że odrzucenie rodziny i dziecka to gest przywileju (tzn. odrzucić można coś, jeśli jest to w zasięgu możliwości, czyli jeśli jest się uprzywilejowanym białym mężczyzną klasy średniej, a nie np. imigrantem/tką z krajów tzw. trzeciego czy nawet drugiego świata, którego/której partner nie ma prawa pobytu i nie zdobędzie go drogą małżeństwa). O sporach tych pisała Joanna Mizielińska m.in. w tekście Pokrewieństwo, rodzina i związki intymne. Spojrzenie na przekór (2009), jak również Agata Stasińska (2012).

Konarzewska, Marta. 2011. Więcej rodzin. „Gazeta Wyborcza” 09.06.2011. http://wyborcza.pl/pacewicz/1,102275,9756414,Wiecej_rodzin_.html; dostęp: 20.09.2012.
Kucharczak, Franciszek. 2011. Rozwiązki partnerskie. „Gość Niedzielny” 26.10.2011.
Kwaśniewski, Tomasz. Te dzieci nie będą hetero. „Duży Format” dodatek „Gazety Wyborczej” 17.10.2011. http://wyborcza.pl/duzyformat/1,127291,8506043,Te_dzieci_nie_beda_hetero.html dostęp: 20.09.2012.
Kwieciński, Jacek. 2011. Staję się homofobem. „Gazeta Polska” 11.04.2003. http://niechnaszobacza.queers.pl/strony/prasa/11.05.2003.htm; dostęp: 20.09.2012.
Kwieciński, Jacek.2004. Ideologia poprawnego seksu. „Gazeta Polska” 17.03.2004 .
Laszuk, Anna. 2011. Miłość nie wyklucza. I co z tego? „Replika” 5.03.2011. http://www.kph.org.pl/www_replika/index.php/milosc-nie-wyklucza-i-co-z-tego; dostęp: 20.09.2012.
Legutko, Ryszard. 2004. Wymyślona partia skrzywdzonych. „Rzeczpospolita” 23.02.2004. http://archiwum.rp.pl/artykul/474697_Wymyslona_partia_skrzywdzonych.html; dostęp: 20.09.2012.
Łoziński, Bogumił. 2011. Forsowanie niestałości. „Gość Niedzielny” 03.06.2011. http://gosc.pl/doc/874958.Forsowanie-niestalosci; dostęp: 20.09.2012.
Makowski, Jarosław i Kazimierz Bem. 2011. Jezus rodziny nigdy nie założył. „Gazeta Wyborcza” 31.05.2011. http://wyborcza.pl/1,75515,9699111,Jezus_rodziny_nigdy_nie_zalozyl.html; dostęp: 20.09.2012.
Mazurek, Robert. 2011. Manifest egoisty. „Rzeczpospolita” 03.06.2011.
Sadurski, Wojciech. 2011. Spór o związki partnerskie: Kto się zamachnął na Rodzinę? „Gazeta Wyborcza” 04.07.2011. http://wyborcza.pl/1,75515,9885478,Spor_o_zwiazki_partnerskie__Kto_sie_zamachnal_sie.html; dostęp: 20.09.2012.
Semka, Piotr. 2003. Wolność na wyłączność. „Rzeczpospolita” 28.04.2003. http://archiwum.rp.pl/artykul/432522_Wolnosc_na_wylacznosc.html; dostęp: 20.09.2012.
Siedlecka, Ewa. 2011. Tyle odpowiedzialności, ile umowy. „Gazeta Wyborcza” 14.06.2011: http://wyborcza.pl/1,75515,9780727,Tyle_odpowiedzialnosci__ile_umowy.html; dostęp: 20.09.2012.
Siedlecka Ewa, Szypuła Tomasz, Pacewicz, Piotr, KPH. 2011. Apel do marszałka Schetyny o związki partnerskie. „Gazeta Wyborcza” 09.09.2011 http://wyborcza.pl/1,76842,9736802,Apel_do_marszalka_Schetyny_o_zwiazki_partnerskie.html; dostęp: 20.09.2012.
Smoczyński, Wawrzyniec. 2011. Pary po nowemu. „Polityka” 15.06.2011. http://archiwum.polityka.pl/art/pary-po-nowemu,431555.html; dostęp: 20.09.2012.
Smoczyński, Wawrzyniec. 2011. Projekt Partner. „Polityka” 14.06.2011. http://www.polityka.pl/swiat/1516896,1,projekt-partner.read; dostęp: 20.09.2012.
Solska, Joanna. 2011. Związki Bankierskie. „Polityka” 13.07.2011. http://www.polityka.pl/spoleczenstwo/1517618,1,ile-moga-nas-kosztowac-zwiazki-partnerskie.read; dostęp: 20.09.2012.
Stański, Leszek. 2011. Chcą wieszać u nas plakaty z gejami i lesbijkami. „Tygodnik 7 dni” 15.04 2011. http://www.tygodnik7dni.pl/chca-wieszac-u-nas-plakaty-z-gejami-i-lesbijkami-2011,04,15.html; dostęp: 20.09.2012.
Stawiszyński, Tomasz. 2011 Dzieci dla gejów i lesbijek. „Newsweek” 21.06.2011. http://www.newsweek.pl/wydania/1292/dzieci-dla-gejow-i-lesbijek,78371,1,1; dostęp: 20.09.2012.

Wildstein, Bronisław. 2011. Wyznania Chorobliwego Homofoba. „Rzeczpospolita" 16.05.2003. http://archiwum.rp.pl/artykul/435029_Wyznania_chorobliwego_homofoba.html; dostęp: 20.09.2012.
Winczorek, Piotr.2011. Małżeństwo poza sporem. „Rzeczpospolita" 18.07.2011. http://www.rp.pl/artykul/688988.html; dostęp: 20.09.2012.
Winnicka, Ewa. 2011. W związku z dzieckiem. „Polityka" 25.07.2011. http://www.polityka.pl/spoleczenstwo/artykuly/1517410,1,zwiazki-partnerskie-a-dzieci.read; dostęp: 20.09.2012.
Zoll, Andrzej. 2003. Rozważania rzecznika praw obywatelskich. Czy rzeczywiście dyskryminacja? „Rzeczpospolita" 22.12.2003. http://archiwum.rp.pl/artykul/465989_Czy_rzeczywiscie_dyskryminacja.html; dostęp: 20.09.2012.
Żybul, Krzysztof. 2011a. Sonda: Gejowskie plakaty nie przeszkadzają, ale i nie cieszą. „Nowa Gazeta Lokalna" 09.05.2011.
Żybul, Krzysztof. 2011b. Plakaty z gejami będą. Więcej niż planowano. „Nowa Gazeta Lokalna" 22.06. 2011.

Literatura:

Adamski, Franciszek. 2002. Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Beck Ulrich i Elizabeth Beck-Gernsheim.1995. *The Normal Chaos of Love*. Cambridge: Polity Press.
Bernardes, John.1997. *Family Studies: An Introduction.* New York: Routledge
Butler, Judith.2002. "Is Kinship Always Already Heterosexual?" W: Wendy Brown, Janet Halley (red.). *Left Legalism/Left Critique.* Duke University Press. http://www.hartza.com/butler2.pdf; dostęp: 20.09.2012.
Castells, Manuel. 2009. Siła tożsamości. Warszawa: PWN.
CBOS. 2008. Nie ma to jak rodzina. Komunikat z Badań Centrum Badania Opinii Publicznej (CBOS). BS/40/2008. Warszawa.
Cheal, David. 1993 "Unity and Difference in Postmodern Families". *Journal of Family Issues* 14 (1), s 5-19.
Duggan, Lisa. 1995. "Queering the State". W: Dugan Lisa, Hunter Nan (red.). *Sex Wars: Sexual Dissent and Political Culture*. New York: Routledge, s. 171-185.
Duszak, Anna, Norman Fairclough. 2008. Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej. Kraków: Universitas.
Gabb, Jaqui. 2008. *Researching Intimacy in Families*. Hampshire: Palgrave Macmillan
Giddens, Anthony. 2006. Przemiany intymności. Seksualność, miłość, erotyzm we współczesnych społeczeństwach. Warszawa: PWN.
Gubrium Jaber F. Holstein Jaber A. 1990. *What Is Family?* Mountain View, CA: Mayfield.
Heaphy, Brian. 2010. "Developments in Conjugal Life: Same-Sex Partnership and Lesbian and Gay Families". Wystąpienie na konferencji: *Research on Families and Family Policies in Europe: A Critical Review*, Lizbona 25-27 maja 2010.
Kowalski, Sergiusz. 2009. *Hate speech* po polsku. W: Greg Czarnecki (red.). Raport o homofobicznej mowie nienawiści, s. 25-44.
Levin, Iren .1993. "Family as Mapped Realities". *Journal of Family Issues* 14 (1), s. 82-91.
Lew-Starowicz, Zbigniew, Michał Lew-Starowicz. 1999. Homoseksualizm. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
Majka-Rostek, Dorota. 2008. Związki homoseksualne. Studium Socjologiczne. Warszawa: Difin.
Morgan, David. 1996. *Family Connections: An Introduction to Family Studies.* Polity Press.

Mouffe, Chantal. 2005. Paradoks Demokracji. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
Nijakowski, Lech. 2008. Mowa nienawiści w świetle teorii dyskursu. W: Anna Horolets (red.). Analiza Dyskursu. W socjologii i dla socjologii. Toruń Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 113-134.
Roseneil, Sasha i Shelley Budgeon. 2004. "Cultures of Intimacy and Care Beyond 'the Family': Personal Life and Social Change in the Early 21st Century". *Current Sociology* 52(2), s. 135–159.
Slany, Krystyna. 2002. Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie. Kraków: Nomos.
Slany, Krystyna. 2005. Dywersyfikacja form życia rodzinnego we współczesnym świecie. Przykład związków homoseksualnych. W: Krystyna Slany, Beata Kowalska, Marin. Śmietana (red.), Homoseksualizm perspektywa interdyscyplinarna, Kraków: Nomos.
Stacey, Judith., Timothy Biblarz. 2001. "(How) Does Sexual Orientation of Parents Matter?" *American Sociological Review* 65, s. 159-183.
Szlendak, Tomasz. 2010. Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie. Warszawa: PWN.
Van Dijk, Teun A. 1993. "Principles of Critical Discourse Analysis". W: *Discourse & Society* 4(2), s. 249-283.
Weeks Jeffrey, Catherine Donovan, Brian Heaphy. 2001. *Same-Sex Intimacies: Families of Choice and Other Life Experiments*. London: Routledge.
Weston, Kath. 1997. *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia University Press.
http://homiki.pl/index.php/2011/01/co-byo-wane-ankieta-dziesiciolecia-zamknita/ dostęp: 03.11.2012.

Joanna Mizielińska – doktor habilitowany, profesorka w Instytucie Psychologii Polskiej Akademii Nauk; w latach 2006-2012 związana ze Szkołą Wyższą Psychologii Społecznej, najpierw jako adiunkt w Instytucie Psychologii Stosunków Międzykulturowych (2006-2008), a następnie jako profesorka w Instytucie Socjologii 2009-2012. W 2009 roku otrzymała w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych tytuł doktora habilitowanego nauk humanistycznych w dziedzinie socjologii. Wcześniej ukończyła studia doktoranckie w Szkole Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Była stypendystką Fulbrighta na Uniwersytecie Princeton w USA, gdzie pracowała pod kierunkiem prof. Judith Butler. Prowadziła też badania w Finlandii jako CIMO scholar oraz w Szwecji (grant Centre for Baltic and East European Studies (CBEES), Södertörn University College, Stockholm). Jest autorką wielu artykułów dotyczących problematyki *gender studies* i *queer theory,* w Polsce i zagranicą. W roku 2004 opublikowała książkę pt. *„(De)Konstrukcje kobiecości"*. W roku 2007 „Płeć/ciało/seksualność. Od feminizmu do teorii queer". W roku 2011 wraz z Robertem Kulpą zredagowała i opublikowała w wydawnictwie Ashgate „De-Centring Western Sexualities: Central and Eastern European Perspective". Obecnie pracuje jako kierowniczka projektu badawczego „Rodziny z wyboru w Polsce" (2013-2015, grant „Ideas Plus").

Joanna Mizielińska – associate professor at the Institute of Psychology of the Polish Academy of Sciences. She defended her PhD in 2001 at the Graduate School for Social Research at the Institute of Philosophy and Sociology at the Polish Academy of Sciences. In December 2009 she received her habilitation from the Institute of Applied Social Sciences, Warsaw University. In the academic year 2001/2002 she was a Fulbright scholar at Princeton University, where she conducted her research under the auspices of prof. Judith Butler. In the academic year 2004/2005 she was a CIMO researcher at the Christina Institute at Helsinki University. In September 2009 she was a visiting researcher in the Centre for Baltic and East European Studies

(CBEES), Södertörn University College, Stockholm. In 2004 she published her book *(De)Constructions of Femininity*. In 2007 her second book was published, i.e. *Gender/Body/Sexuality: From Feminism to Queer Theory*. In 2011 she co-edited with Robert Kulpa the volume *De-Centring Western Sexualities: Central and Eastern European Perspectives*. Journals to which she has contributed articles include, among others: *The European Journal of Women's Studies*, *NORA*, *Societas/Civitas*, Katedra, Przegląd Filozoficzno-Literacki, Pogranicza, Czas Kultury, Krytyka Polityczna. Her recent project is called "Families of Choice in Poland"; she has just received 'Ideas Plus' grant for conducting it in the following years (2013-15).

Agata Stasińska – doktorantka w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych na Uniwersytecie Warszawskim, absolwentka psychologii w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej oraz podyplomowych studiów Gender Studies w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych w Warszawie. Współorganizatorka konferencji „Strategie queer. Kulturowa i społeczna sytuacja osób nieheteroseksualnych i transpłciowych w perspektywie interdyscyplinarnej" oraz „Nienormatywne praktyki rodzinne". Współredaktorka książki „Strategie Queer. Od teorii do praktyki" (2012). Interesuje się m.in. socjologią płci i rodziny i społeczną teorią queer. Pracuje nad swoją pracą doktorską na temat miłości jako strategii politycznej ruchu LGBT/queer oraz jako badaczka w projekcie badawczym „Rodziny z wyboru w Polsce" (2013-2015, kierowniczka projektu: Joanna Mizielińska, grant „Ideas Plus").

Agata Stasińska – a PhD candidate in the Institute of Applied Social Sciences at Warsaw University. She graduated from psychology in the Warsaw School of Social Sciences and Humanities, as well as from postgraduate gender studies at Warsaw University. She is interested in the sociology of gender and family, and social queer theory. She is currently working on her dissertation about love as a strategy of LGBT/queer politics, as well as is a researcher in the academic project "Families of Choice in Poland" (2013-2015, grant 'Ideas Plus,' the director – Joanna Mizielińska).

Krzysztof Arcimowicz
Zakład Kulturoznawstwa, Uniwersytet w Białymstoku

Modele nienormatywnych rodzin w dyskursie polskich tele-sag

W Polsce tele-sagi są najpopularniejszymi programami, które skupiają uwagę milionów widzów każdego dnia. Analiza ilościowa i jakościowa siedmiu seriali telewizyjnych (*M jak miłość*, *Na dobre i na złe*, *Barwy szczęścia, Klan, Plebania, Samo życie, Na wspólnej*) pozwala stwierdzić, iż rodzina w tele-sagach jest jedną z najważniejszych wartości i stanowi centralny element dyskursu. Należy jednak dodać, że poszczególne modele rodziny zajmują w dyskursie serialowym różne pozycje. Najbardziej eksponowana jest rodzina nuklearna oparta na małżeństwie. Nienormatywne struktury rodzinne – takie, jak: rodzina monoparentalna, bezdzietne małżeństwa czy pary kohabitujące – nie są wprawdzie piętnowane, ale na ogół zajmują mniej ważne miejsce w strukturze seriali. Dyskurs dotyczący rodziny jest limitowany w tym sensie, że w serialach nie ma „klasycznych" patchworków rodzinnych, relacji poliamorycznych, związków *LAT* czy *DINKS*. W analizowanych serialach nie występują rodziny transpłciowe i związki lesbijskie. W najpopularniejszych tele-sagach zidentyfikowałem tylko jedną rodzinę homoseksualną, tworzoną przez gejów. Trzeba również dodać, że we wszystkich polskich serialach widoczne są stereotypy dotyczące nienormatywnych zachowań seksualnych i ról płciowo-kulturowych.

Słowa kluczowe: rodzina nienormatywna, tele-saga, dyskurs, płeć kulturowa, seksualność, ideologia

Non-Normative Family Models in the Discourse of Polish TV Sagas

In Poland, TV sagas are the most popular programmes that focus the attention of millions of viewers every day. The quantitative and qualitative analysis of seven TV series (*M jak miłość*, *Na dobre i na złe*, *Barwy szczęścia, Klan, Plebania, Samo życie, Na Wspólnej*) leads to the conclusion that the notion of family in TV sagas is one of crucial values and constitutes the central element of the discourse. It is worth adding that particular family models take various positions in the discourse. The most prominent is nuclear family based on marriage. Non-normative family structures, such as mono-parental childless married couples as well as couples cohabiting are not actually stigmatised but usually hold less important place in the structure of the series. The discourse concerning family is limited inasmuch as in the series there are no "classical" family patchworks, polyamorous relationships, or *LAT* and *DINKS* relationships. In the series under scrutiny here there appear no transsexual families or lesbian relationships. I managed to identify just one homosexual family made up of gays. It is also significant to add that all the Polish series perpetuate stereotypes of non-normative sexuality and gender.

Keywords: non-normative family, TV saga, discourse, gender, sexuality, ideology.

Wprowadzenie

W Polsce, podobnie jak w wielu innych krajach świata, najpopularniejszymi programami telewizyjnymi są seriale, a wśród nich tele-sagi, określane również mianem telenowel lub oper mydlanych. Należy zauważyć, że w gronie autorek i autorów zajmujących się mediami toczy się nierozstrzygnięty spór dotyczący taksonomii gatunków telewizyjnych. Sądzę, iż zaproponowany przez Alicję Kisielewską w odniesieniu do polskich wieloodcinkowych seriali telewizyjnych z początku obecnego stulecia – przedstawiających dzieje całej rodziny lub pojedynczych bohaterów

– termin „tele-saga" jest określeniem bardziej adekwatnym niż „opera mydlana", a już na pewno lepszym niż niepoprawnie stosowany termin „telenowela" (zob. Kisielewska 2009). Można powiedzieć, że *soap opera* jest gatunkiem globalnym, zajmującym kluczowe miejsce w programach telewizyjnych wielu stacji świata. W literaturze anglojęzycznej pojawiło się określenie dobrze oddające fenomen popularności opery mydlanej – *soap-mania* (Allen 1995: 2). Należy jednak pamiętać o tym, że nie ma jednego modelu oper mydlanych, ponieważ przy ich tworzeniu oraz realizacji sięga się do wzorców pochodzących z konkretnych kultur i chociaż ich schematy formalne są podobne, to wypełnia się je zawsze lokalnymi treściami. Uważam, iż wybrane przeze mnie do analizy produkcje: *Barwy szczęścia, Klan, M jak miłość, Na dobre i na złe, Na wspólnej, Plebania, Samo życie* są podobne do seriali typu *soap opera*, ale jednocześnie różnią się od północnoamerykańskiego pierwowzoru. Tele-sagi posiadają zestaw cech formalnych, takich jak: (1) osadzenie fabuły w polskich realiach społeczno-kulturowych; (2) brak narracyjnego zamknięcia (teoretycznie mogą trwać w nieskończoność); (3) wielość wątków i duża liczba protagonistów; (4) brak wyrazistego wątku głównego – rozgrywa się tu wiele historii równoległych („równorzędnych"); (5) zogniskowanie wątków na życiu rodzinnym, relacjach interpersonalnych oraz problemach dnia codziennego; (6) oparcie scen na dialogu; (7) sceny realizowane zwykle w przestrzeniach zamkniętych; (8) długość odcinka od dwudziestu do pięćdziesięciu minut; (9) zakończenie odcinka często w najbardziej emocjonującym momencie (*cliffhanger*); (10) w przypadku polskich tele-sag, rzadkie odniesienia do wydarzeń politycznych czy wspieranie konkretnych partii, co nie pociąga jednak za sobą neutralności światopoglądowej i ideologicznej.

Tele-sagi i opery mydlane mają duży potencjał ekonomiczny (są stosunkowo tanie w produkcji, generują pokaźne wpływy z reklam) i olbrzymią popularność, ale jako teksty kultury są na ogół nisko oceniane (Burton 2004: 249–251). W kontekście tematu moich badań ważny jest nie tylko duży zasięg społeczny seriali, ale również ich siła oddziaływania. Oglądanie tele-sag sprawia wielu widzom przyjemność i dostarcza sporej dawki wrażeń, a dla pokaźnej liczby odbiorców seriale telewizyjne są również istotnym źródłem wiedzy o świecie, problemach społecznych, a także o relacjach płciowo-kulturowych. Spora część widzów uważa, że w tele-sagach można odnaleźć prawdę o życiu. Ponadto, jak podkreślają analitycy kultury współczesnej, seriale telewizyjne, a szczególnie tele-sagi i opery mydlane, są nośnikami ideologii (zob. np. Fiske 1987; Hobson 2003). Analizując seriale jako rodzaj praktyki kulturowej, możemy wyczytać z nich tendencje dotyczące wartości istotnych dla Polek i Polaków w okresie przemian kulturowych, a także przyjrzeć się, w jaki sposób różne zachodnie idee, wzory relacji płciowo-kulturowych oraz nowe modele rodziny są przetwarzane w rodzimych realiach (Kisielewska 2009: 389).

Niniejszy tekst oparty jest na badaniach dotyczących serialowych dyskursów na temat płci i rodziny, których podstawę stanowił materiał audiowizualny w postaci ośmiuset dziewięćdziesięciu premierowych odcinków[1] emitowanych w 2010 roku. Mój projekt badawczy, mimo iż łączy metody jakościowe i ilościowe, jest usytuowany w paradygmacie antypozytywistycznym, zakorzeniony w koncepcjach wypracowanych na obszarze badań nad płcią kulturową (*gender studies*). Podzielam poglądy dotyczące prowadzenia badań jakościowych reprezentowane przez Normana K. Denzina i Yvonnę S. Lincoln, którzy twierdzą, iż badacz czy badaczka jakościowa, jako brikoler lub twórca patchworków, wykorzystuje narzędzia swojego rzemiosła, stosując dowolne strategie, metody i materiały empiryczne. Jeżeli badacz lub badaczka odczuwa potrzebę wynalezienia czy połączenia w całość nowych narzędzi lub technik, to tak robi (Denzin, Lincoln 2009: 25–27). W niektórych

[1] Pod pojęciem „premierowy odcinek serialu" rozumiem pierwszą emisję odcinka przez telewizję. Niektóre seriale są powtarzane w następnym dniu lub po kilku dniach w tej samej (lub innej) stacji. Bywa też tak, że konkretny serial może mieć reemisję po dłuższym okresie (po kilku miesiącach lub latach). W niniejszym artykule tam, gdzie podaję datę emisji, mam na myśli premierowe odcinki.

przypadkach korzystne jest połączenie kilku procedur badawczych; w moich badaniach krytyczną analizę dyskursu oparłem na ilościowej analizie zawartości. Możliwość zespolenia procedur wyrastających z różnych paradygmatów metodologicznych w badaniach przekazów medialnych postuluje wielu współczesnych analityków kultury (zob. np. Fairclough, Duszak 2008: 18; Lisowska-Magdziarz: 2006: 28).

Dobierając próbę, posłużyłem się wynikami oglądalności seriali we wrześniu, październiku i grudniu 2009 roku. Próba składała się z pięciu mających największą oglądalność seriali telewizji publicznej (*M jak miłość, Barwy szczęścia, Na dobre i na złe, Klan* oraz *Plebania*) oraz dwóch stacji komercyjnych (TVN-owskiej produkcji *Na wspólnej* oraz najpopularniejszej tele-sagi Polsatu *Samo życie*). Na próbę składały się wylosowane warstwowo dziewięćdziesiąt trzy odcinki seriali (trzy tygodnie konstruowane dla każdego serialu). Dodatkowo w analizie jakościowej uwzględniłem materiał audiowizualny w postaci nagrań DVD z końca pierwszej dekady dwudziestego pierwszego wieku oraz z 2011 i 2012 roku (łącznie około dziewięćset).

Cechy formalne polskiej tele-sagi zostały zarysowane we wcześniejszej części artykułu, ale należy również pokrótce – z uwagi na ograniczone ramy tekstu – wyjaśnić inne kluczowe terminy.

Pojęcie dyskursu, używane w niniejszym artykule, dotyczy komunikatów serialowych posiadających zawartość znaczeniową, rozpatrywanych jako osadzone w kontekście, ustrukturyzowane, rematyczne[2] i powtarzalne sposoby przedstawiania określonych problemów i tematów. Moje badania zogniskowane są na serialowym (tele-sagowym) dyskursie dotyczącym rodziny, ale należy zdawać sobie sprawę, iż ów dyskurs jest ściśle połączony z innymi dyskursami: (1) na temat kobiecości; (2) na temat męskości. Po drugie, w przypadku problematyki rodziny i *gender* można mówić o odmianie światopoglądowej dyskursu, na przykład dyskursie tradycyjnym/patriarchalnym/konserwatywnym, a z drugiej strony o dyskursie nowoczesnym/ liberalnym/feministycznym. Chodzi więc o wskazanie określonych idei oraz ideologii (van Dijk: 2001: 12). Po trzecie, w obrębie serialowego dyskursu o rodzinie może funkcjonować wiele (sub)dyskursów, dotyczących pewnych obszarów problematyki życia rodzinnego: na przykład można mówić o (sub)dyskursie na temat macierzyństwa, ojcostwa i tak dalej. Po czwarte, trzeba sobie zdawać sprawę, iż w dyskursach tele-sag na temat rodziny czy *gender* widoczne są elementy pochodzące na przykład z dyskursu religijnego czy dyskursu medycznego, które Teun van Dijk określa mianem „społecznych dziedzin dyskursu” (van Dijk 2001: 12–13). Wreszcie, w serialach mogą realizować się dyskursy (lub elementy dyskursów) różnych instytucji czy grup społecznych. Wydaje się, iż najlepiej wielość dyskursów opisuje koncepcja interdyskursywności, w której zakłada się, że dyskursy są powiązane ze sobą na różne sposoby. Mieszają się one, konkurują i wchodzą ze sobą w konflikt, ale na ogół jeden z nich zajmuje pozycję dominującą/hegemoniczną. Należy też zdawać sobie sprawę, że teksty kulturowe stanowiące gatunek, jakim jest polska tele-saga, są powiązane z innymi tekstami, powstałymi zarówno w przeszłości, jak i w teraźniejszości (intertekstualność) (por. Wodak, Krzyżanowski 2011: 315-316; Wodak 2011: 11-48; Fairclough: 2003: 34-35). Badając dyskurs powinno się wziąć pod uwagę, że proces porządkowania i opisu danych filmowych wymaga zdefiniowania odpowiedniego systemu kategoryzacji, dzięki któremu można odróżnić elementy istotne od mniej istotnych (lub nieistotnych) (por. Pollak: 2011: 131). W przypadku tele-sag, głównym zadaniem powinno być skategoryzowanie postaci i rodzin według ich znaczenia w strukturze serialu (postacie/rodziny pierwszoplanowe, drugoplanowe i epizodyczne).

[2] Pojęcie „rematu” zostało zaproponowane przez Małgorzatę Lisowską-Magdziarz i oznacza *najistotniejszą część informacyjną wypowiedzi; to czego odbiorca powinien się z tej wypowiedzi dowiedzieć wskutek jej przeczytania lub wysłuchania*. Rematyzacja dotyczy środków językowych stosowanych przez autorów komunikatu w celu uwypuklenia treści, na których przekazaniu szczególnie im zależy. Rematyzacja oznacza uporczywe powracanie do treści z punktu widzenia nadawcy najistotniejszych (Lisowska-Magdziarz 2006: 58–59).

W okresie płynnej ponowoczesności trudno sformułować jednoznaczną i niebudzącą wątpliwości definicję rodziny (o ile jeszcze sformułowanie definicji rodziny jest możliwe) (zob. Beck, Beck-Gernscheim 2003: 202–212). Zdaję sobie sprawę, iż współczesna rodzina jest raczej procesem niż strukturą ze statycznym podziałem ról i obowiązków, co jest widoczne również w polskich tele-sagach. Jednak, mając na uwadze cele badań, podjąłem próbę zdefiniowania tego pojęcia. Problem z definiowaniem rodziny w moich badaniach polega jednak na tym, że bardzo szeroka jej definicja, obejmująca wszystkie formy życia rodzinnego prezentowane w polskich tele-sagach, jest użyteczna w odniesieniu do badań jakościowych, ale przysparza wielu kłopotów, a wręcz uniemożliwia przeprowadzenie poprawnej analizy statystycznej, dlatego musiałem posłużyć się pewnym uproszczeniem („skrótem") metodologicznym. Operacjonalizując pojęcie rodziny odwołałem się do koncepcji diady Simmla-Trosta (zob. Szlendak 2010: 103; Trost 1993: 92-104). Diadę może stanowić para małżeńska, kohabitacyjna, rodzina monoparentalna lub inny związek dwojga ludzi. W ponowoczesności dla wielu osób tworzących związki intymne – które one same nazywają rodziną – niektóre funkcje rodziny, jak choćby reprodukcyjna, stratyfikacyjna czy integralno-kontrolna – nie są istotne. Uważam jednak, że aby związek można było określić mianem rodziny, musi istnieć między przynajmniej dwojgiem ludzi więź emocjonalna, której przejawem jest okazywanie uczuć, wspólne spędzanie czasu oraz opieka, jaką otacza się członków rodziny. Nie jest przy tym konieczne wspólne zamieszkiwanie (patrz na przykład relacja typu *LAT*[3]); moim zdaniem istotniejsza jest umowa wzajemna, więzi emocjonalne łączące osoby i funkcje, które pełni związek. Jednak ze względu na to, iż ustalenie niektórych funkcji związków serialowych, szczególnie tych tworzonych przez postacie epizodyczne, jest obarczone pewną dozą subiektywizmu, podstawą wyodrębniania rodziny było dla mnie wspólne gospodarstwo domowe. Dla potrzeb analizy statystycznej przyjmuję, iż rodzina to jakiekolwiek połączenie dwu lub więcej osób, złączonych więzami wynikającymi z umowy wzajemnej, z urodzenia lub adopcji, zamieszkujących wspólne gospodarstwo domowe (domostwo), które to osoby razem przyjmują odpowiedzialność za: (1) opiekę nad członkami grupy; (2) dostarczanie i/lub dystrybucję środków finansowych i dóbr oraz świadczenie usług w gospodarstwie domowym[4]; (3) socjalizację dzieci (jeśli one są); (4) zaspokojenie dużej części potrzeb emocjonalnych członków rodziny (i seksualnych nieobjętych zakazem kazirodztwa) (por. Slany 2002: 80).

W tym miejscu zasadne jest zarysowanie pojęcia nienormatywności, dla którego punktem wyjścia jest pojęcie normy. W *Encyklopedii socjologii* odnajdujemy następującą definicję: *Norma to, innymi słowy, ogólnie przyjęta, ustalona reguła, zasada, przepis, prawidło, standard, dyrektywa albo wzór postępowania* (Encyklopedia socjologii 1999: 336). Norma społeczna reguluje stosunki międzyludzkie na względnie rozległym obszarze i/lub w ciągu kilku pokoleń. Wskazuje ona adresatom, jak powinni postępować w określonych okolicznościach oraz definiuje rodzaj i zakres powinności, jakie ciążą na jednostce (i/lub grupie społecznej) w związku z pełnieniem przez nią różnych ról (Encyklopedia socjologii 1999: 336). Trzeba dodać, że normy poszczególnych kultur mogą się bardzo różnić, dlatego mówiąc o normie należałoby doprecyzować jakiej kultury lub kręgu kulturowego normę mamy na myśli (por. Giddens 2004: 46). Podstawowym warunkiem istnienia normy społecznej jest to, że duża część społeczeństwa respektuje wzorzec zachowania, który jest w niej zawarty. Termin „norma" lub „normatywny" są używane na określenie tego, jakie zachowania (lub zjawiska) w społeczeństwie są powszechne lub typowe (por. Słownik socjologii

[3] *Living Apart Together* („Życie razem, ale osobno") – relacja, w której osoby będące w stałym związku intymnym nie dzielą gospodarstwa domowego (przyp. red.).

[4] Mam na myśli pracę wykonywaną głównie przez osoby dorosłe poza gospodarstwem (lub w gospodarstwie domowym) przynoszącą dochód. Uzyskane środki finansowe i dobra są dystrybuowane w rodzinie. Ponadto domownicy mogą świadczyć różnego rodzaju usługi członkom rodziny (przyrządzać jedzenie czy sprzątać).

i nauk społecznych 2005: 212). Należy jednak mieć na uwadze, iż w danej kulturze mogą istnieć różne wartości. Pewne grupy ludzi akceptują i realizują normy utrwalone w kulturze, podczas gdy inni ludzie mogą te normy podawać w wątpliwość i/lub z różnych przyczyn nie stosować w swoim życiu (por. Giddens 2004: 46). Inaczej mówiąc, nakazy i zakazy normatywne mogą być realizowane lub nierealizowane. Zachowanie części osób tworzących dane społeczeństwo może się różnić od tego, które uznawane jest za zgodne z normą i wówczas na podstawie funkcjonujących w danej kulturze norm zostaje ono uznane za nienormatywne (por. Encyklopedia socjologii 1999: 336). Nienormatywność jest zatem związana z przekraczaniem powszechnej normy. Zachowanie nienormatywne może mieć charakter stały lub epizodyczny. W przypadku trwałych zachowań nienormatywnych można mówić o kształtowaniu się tożsamości nienormatywnej. Chciałby zaznaczyć, iż termin „nienormatywność" w niniejszym tekście nie dotyczy zachowań i sposobów życia, które są związane z łamaniem zapisów prawa obowiązującego w Polsce; posługuję się tym terminem w odniesieniu do struktur rodzinnych, które odbiegają od wzorca rodziny nuklearnej opartej na małżeństwie.

W niniejszej pracy chciałbym opisać sposób przedstawiania w dyskursie serialowym nienormatywnych struktur, takich jak: rodzina monoparentalna, związek kohabitacyjny, para bezdzietna, grono przyjaciół i rodzina jednopłciowa. W polskich serialach istnieją również rodziny patchworkowe, a właściwe quasi-patchworkowe, ale ze względu na ograniczone ramy tekstu skupię się na wcześniej wymienionych. Interesuje mnie, czy te alternatywne struktury jako rodzina są podawane w wątpliwość, czy też postrzega się je jako równoprawne (w odniesieniu do tradycyjnej rodziny nuklearnej) formy życia rodzinnego. Wśród badaczy panuje zgoda co do tego, że jednym z najważniejszych celów krytycznej analizy dyskursu jest „denaturalizacja" tekstów, a więc odkrywanie ich funkcji ideologicznych. Ideologia bowiem często działa z ukrycia; to, co kulturowo i ideologicznie określone, jest prezentowane w tekście jako „naturalne" (por. Szkudlarek 1997: 184). Ponadto zadaniem, które sobie postawiłem, jest ustalenie, jakie struktury rodzinne są propagowane w serialach, a także odniesienie uzyskanych wyników do szerszego tła społeczno-kulturowego.

Wyniki analizy ilościowej dotyczącej cech społeczno-demograficznych postaci serialowych i ich usytuowania rodzinnego[5]

Zanim przejdę do opisu modeli nienormatywnych rodzin, chciałbym przedstawić wyniki ilościowej analizy zawartości, które będą stanowić punkt wyjścia i odniesienia dla dalszych rozważań. W przeanalizowanych odcinkach seriali emitowanych w 2010 roku wyróżniłem 637 postaci, w tym 312 kobiet (48,98%) i 324 mężczyzn (50,86%) oraz jedną postać transseksualną typu M/K (0,16%). Dwaj bohaterowie byli gejami, zaś pozostałe postacie miały orientację heteroseksualną. W serialach dominują postacie w wieku młodym i średnim młodszym (między osiemnastym a czterdziestym dziewiątym rokiem życia znajdowało się 65,2% mężczyzn i 65,8%

[5] Kategoria usytuowania rodzinnego postaci dotyczy zespołu cech mówiących o sytuacji rodzinnej i osobistej bohaterów, ale jest nieco szerszym pojęciem niż stan cywilny. Po pierwsze, służy ustaleniu w jakiej formie związku pozostaje bohaterka lub bohater (w małżeństwie czy kohabitacji). Po drugie, w przypadku osób wolnych chodzi o określenie, czy dana postać mieszka samotnie czy z rodzicami lub innymi krewnymi. Po trzecie, w odniesieniu do osób wolnych, które żyły kiedyś w małżeństwie, chcę ustalić, czy dana postać jest wdową/wdowcem, czy osobą rozwiedzioną. Po czwarte, chodziło o sprecyzowanie, w jakiej strukturze rodzinnej funkcjonuje dziecko (rodzinie opartej na małżeństwie, związku nieformalnym, w rodzinie monoparentalnej lub w innym modelu rodziny) (por. Lisowska-Magdziarz 2004: 13).

kobiet)[6]. Przewaga ilościowa kobiet uwidoczniła się w kategorii osób młodych (osiemnaście – trzydzieści cztery lata). Bardzo wysoki, nieodpowiadający realiom społecznym, jest odsetek postaci legitymujących się wyższym wykształceniem (65,8% mężczyzn i 55,9% kobiet)[7]. Zdecydowana większość bohaterek i bohaterów seriali żyje w dużych aglomeracjach miejskich (w olbrzymiej większości przypadków jest to Warszawa: w stolicy mieszka 72,1% postaci). Najlepiej opłacane zawody i stanowiska są zdominowane przez mężczyzn (na najwyższych stanowiskach proporcje płci wynoszą 2: 1 – M: K), co znajduje odzwierciedlenie w znacznie niższych dochodach kobiet. Mężczyźni najczęściej są przedsiębiorcami i specjalistami wykonującymi pracę umysłową (najbardziej eksponowany jest zawód lekarza), natomiast *gros* postaci kobiet sytuowanych jest w trzech grupach zawodowych: specjalistki wykonujące pracę umysłową, pracownice w sektorze handlu i usług, pracownice administracyjne i biurowe.

W trakcie analizowania materiału audiowizualnego nagranego w 2010 roku zidentyfikowałem sto piętnaście rodzin. Kategoryzowanie ich było zadaniem trudnym, bowiem w tele-sagach odnajdujemy wiele różnorodnych konstelacji życia rodzinnego. Serialowe rodziny przypisałem do dwunastu kategorii, które następnie zagregowałem i uzyskałem sześć modeli: (1) *rodzina nuklearna* – rodzina dwupokoleniowa składająca się z rodziców (małżonków lub kohabitantów) oraz ich dzieci biologicznych i/lub adoptowanych (w przypadku małżeństwa); (2) *para bezdzietna* – osoby bezdzietne tworzące małżeństwo lub trwały związek nieformalny; (3) *rodzina z dziećmi poza gospodarstwem domowym* – rodzina oparta na małżeństwie lub związku nieformalnym posiadającym dzieci, które utworzyły odrębne gospodarstwa domowe; (4) *rodzina monoparentalna* – oparta na diadzie rodzic – dziecko (lub dzieci); (5) *rodzina wielopokoleniowa* – cechą wyróżniającą ten model jest wspólne zamieszkanie w jednym domu co najmniej trzech generacji: „dziadków"[8], rodziców i dzieci; (6) *inny model rodziny* – w tej kategorii znalazły się: rodziny rozszerzone (w gospodarstwie domowym oprócz rodziców i dzieci są też kuzyni); rodzina krewniacza (w gospodarstwie domowym jest kilku krewnych, ale nie są to małżeństwa lub związki kohabitujące, ani relacje rodziców z dziećmi) oraz rodzina homoseksualna. Najwięcej w polskich tele-sagach jest rodzin dwupokoleniowych – 43%. Najczęściej składają się one z rodziców żyjących w małżeństwie i ich dzieci – 88%, o wiele rzadziej są to związki kohabitacyjne posiadające dzieci – 12%. W serialach spory jest też odsetek par bezdzietnych – 22%. Kolejna pod względem liczebności kategoria obejmuje żyjących najczęściej w małżeństwie rodziców, których dzieci utworzyły odrębne gospodarstwa domowe – 16%. Ponad 10% to rodziny monoparentalne (wśród których nieznacznie przeważają samotne matki), około 6% stanowią rodziny wielopokoleniowe, składające się najczęściej z trzech generacji, o wiele rzadziej z czterech. Należy jednak pamiętać o tym, że nie wszystkie rodziny serialowe są eksponowane w tym samym stopniu, bowiem jedne są tworzone

[6] Wyodrębniłem siedem kategorii wiekowych: (a) „małe dziecko" (niemające więcej niż sześć lat); (b)„dziecko" (od siódmego do dwunastego roku życia); (c) „młodzież" (między trzynastym a siedemnastym rokiem życia); (d) osoba „młoda" (która ma od osiemnastu do trzydziestu czterech lat); (e) wiek „średni młodszy" (od trzydziestego piątego do czterdziestego dziewiątego roku życia); (f) wiek „średni starszy" (osoby między pięćdziesiątym a sześćdziesiątym czwartym rokiem życia); (g) „seniorzy" (mający sześćdziesiąt pięć i więcej lat). Jak sądzę, dobrym rozwiązaniem jest określanie wieku postaci na podstawie informacji przekazywanych w serialach, nie zawsze jednak są to informacje precyzyjne, dlatego w niektórych przypadkach brałem pod uwagę wygląd zewnętrzny aktora lub aktorki i dane związane z funkcjonowaniem postaci w rolach społecznych w strukturze serialu. Chciałbym podkreślić, iż moim celem nie było skrupulatne określenie liczby lat bohaterek i bohaterów, lecz przypisanie ich do określonej kategorii wiekowej. Tego typu kategoryzacja nie jest jednak możliwa bez stworzenia konkretnych przedziałów wiekowych.

[7] W 2011 roku w polskich miastach było 23% kobiet legitymujących się wyższym wykształceniem i 19% mężczyzn. Zob.: *Raport z Wyników. Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2011,* s. 60: http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/LUD_raport_z_wynikow_NSP2011.pdf (dostęp: 05.12.2012).

[8] Chodzi o najstarsze pokolenie: babcię i dziadka.

przez protagonistów, a inne przez postacie drugoplanowe lub epizodyczne. Kiedy przyjrzymy się modelom rodziny w kontekście ich usytuowania w strukturze tele-sagi, okazuje się, że wśród „pierwszoplanowych" wzrasta odsetek rodzin nuklearnych (z 43% do 65%) i wielopokoleniowych (z 6% do 9%), ale jednocześnie znacząco spada procentowy udział samotnych rodziców (z 10% do 3%) i par mieszkających bez dzieci (z 37% do 22%). Zatem można stwierdzić, iż w polskich tele-sagach eksponowane są rodziny nuklearne i wielopokoleniowe, natomiast monoparentalne i pary mieszkające bez dzieci zajmują mniej istotne miejsce w świecie przedstawionym seriali.

Tabela 1. Model rodziny a usytuowanie rodziny w strukturze serialu (w %)

Model rodziny	Usytuowanie rodziny w strukturze serialu			
	Pierwszoplanowe N*=34	Drugoplanowe N=47	EpizodN=34	Ogółem N=115
Nuklearna	64,7	31,9	35,3	42,6
Para bezdzietna	17,6	17,0	32,4	21,7
Wielopokoleniowa	8,8	4,3	5,5	6,1
Rodzina z dziećmi poza domem	2,9	23,4	17,6	15,7
Monoparentalna	2,9	17,0	8,8	10,4
Inny model rodziny	2,9	6,4	0,0	3,5
Ogółem	100,0	100,0	100,0	100,0
* „N" oznacza liczebność.				

Warto zwrócić uwagę, że w serialach stosunkowo wysoki jest odsetek postaci dorosłych, które nie mają stałego partnera lub partnerki 38%, oraz że tylko nieznacznie większą grupę stanowią postacie żyjące w związkach (najczęściej małżeństwach) – 45%. Należy jednak podkreślić, że na tym tle zupełnie inne są proporcje usytuowania rodzinnego postaci pierwszoplanowych, drugoplanowych i epizodycznych. Tylko 16% protagonistek i protagonistów jest samotnych, natomiast 84% funkcjonuje w związku małżeńskim lub kohabitacyjnym. Trzy czwarte związków postaci pierwszoplanowych stanowią małżeństwa. Z kolei wśród postaci epizodycznych jedynie 30% żyje w małżeństwie lub kohabitacji, 43% to osoby stanu wolnego, resztę zaś stanowią dzieci.

W kategorii rodziców (biologicznych i adopcyjnych) znalazło się sto jeden kobiet i dziewięćdziesięciu ośmiu mężczyzn. Około 52% pełnoletnich postaci ma dziecko. Jednak inaczej rzecz wygląda, jeśli spojrzymy na posiadanie – bądź nieposiadanie – dziecka przez pryzmat usytuowania bohaterek i bohaterów w tele-sadze. Okazuje się, iż wśród postaci drugoplanowych i epizodycznych przeważają te nieposiadające dzieci, ale w kategorii protagonistek i protagonistów 77% ma potomstwo. Wyniki analizy wskazują, że w serialach eksponowani są rodzice, a nie postacie bezdzietne.

Kolejną zmienną poddaną analizie była liczba osób w gospodarstwie domowym. Brałem pod uwagę wszystkich członków rodziny mieszkających wspólnie pod jednym dachem, tworzących gospodarstwo domowe. Wyniki analizy wskazują, że w polskich tele-sagach najwięcej jest gospodarstw domowych składających się z dwóch lub trzech osób. Dzieje się tak dlatego, że w serialach występuje relatywnie dużo rodzin nuklearnych posiadających jedno dziecko, par bezdzietnych i rodzin monoparentalnych z jednym dzieckiem. Średnia liczba postaci w gospodarstwie domowym wynosi 2,87; przy odchyleniu standardowym osiągającym wartość 1,112. Należy jednak zaznaczyć, że kiedy bierzemy pod uwagę tylko rodziny pierwszoplanowe, to

średnia liczba osób w gospodarstwie domowym wzrasta do 3,47, przy odchyleniu standardowym wynoszącym 1,398. Znacznie niższe wartości tych miar odnotowałem dla rodzin tworzonych przez postacie drugoplanowe i epizodyczne. Warto też dodać, że w polskich tele-sagach zdecydowana większość rodzin tworzonych przez protagonistów ma wysoki lub średni status ekonomiczny.

Rodzina monoparentalna

Najczęściej w polskich tele-sagach rodziny monoparentalne składają się z dwóch, rzadziej trzech osób. Warto zauważyć, iż samotni rodzice rzadko są protagonistami, ale w większości przypadków nie są to postacie epizodyczne. Analiza ilościowa wykazała, że w tele-sagach emitowanych w 2010 roku odsetek rodzin monoparentalnych wynosił 10,4% – samotni ojcowie stanowili 4,3%, a samotne matki 6,1%. W Polsce w 2002 roku funkcjonowało ponad dwa miliony rodzin monoparentalnych i stanowiły one 17,2% wszystkich gospodarstw domowych[9], tak więc możemy mówić o niedoreprezentacji samotnych rodziców w serialach. Stosunek ilościowy serialowych samotnych matek i samotnych ojców – 1,4: 1 – nie odzwierciedla realiów społecznych, gdyż w rzeczywistości wynosi 7,8: 1[10]. Jak sądzę, uprawnione są trzy interpretacje. Po pierwsze, wątek dotyczący samotnego ojcostwa może być interesujący dla niektórych mężczyzn, ale także kobiet wychowujących dzieci[11]. Po drugie, w Polsce wzrasta liczba rodzin monoparentalnych – nie tylko samotnych matek, ale również samotnych ojców. Po trzecie, można tu mówić o poszerzonej intertekstualności – twórcy tele-sag obserwując sukces filmów polskich, w których bohaterami są mężczyźni pokazywani w roli opiekuna dziecka (na przykład *Edi*), podejmują coraz śmielsze próby zaprezentowania takich postaci w swoich serialach. „Moda" na samotne ojcostwo w serialach typu *soap opera* jest widoczna także w innych krajach, na przykład w brytyjskich operach mydlanych, takich jak: *Emmerdale, Coronation Street, EastEnders*.

„Samotni" ojcowie

W większości przypadków mężczyźni zostają samotnymi ojcami po śmierci żony (Janusz Tracz – *Plebania*, Bruno Walicki, Michał Sambor – *Na dobre i na złe*). Rzadsza jest sytuacja sprawowania opieki nad dzieckiem przez ojca, gdy żyje matka dziecka; zazwyczaj dzieje się tak na skutek porzucenia rodziny przez żonę (na przykład Mariusz Kwarc, Piotr Rafalski – *Klan*). Jeden mężczyzna przysposobił dzieci swojej siostry, która zginęła w wypadku samolotowym (Olgierd Zięba – *Samo życie*). Dosyć często samotne ojcostwo ma charakter okresowy, na przykład ojciec opiekuje się dziećmi, gdy matka uzależniona od narkotyków trafia do ośrodka terapii uzależnień (Michał Chojnicki – *Klan*).

Śmierć żony lub porzucenie przez nią rodziny przedstawiane są w serialach jako traumatyczne przeżycia dla mężczyzny. Mężczyźni mają problem z odnalezieniem równowagi

---

[9] W momencie pisania artykułu nie były jeszcze znane wszystkie wyniki Narodowego Spisu Powszechnego z 2011 roku, więc musiałem się oprzeć na danych zawartych w raporcie ze spisu przeprowadzonego w 2002 roku.

[10] *Raport z wyników Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań* 2002. http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/raport_z_wynikow_nsp_ludnosci_i_mieszkan_2002.pdf, s.21 (dostęp: 05.12.2012).

[11] W 2007 roku ponad jedną trzecią odbiorców najpopularniejszych polskich tele-sag stanowili mężczyźni. W 2009 roku mężczyźni stanowili około 40% widzów seriali. Zob. *Topnieje widownia M jak miłość*: http://wirtua-lnemedia.pl/document,2107983,Topnieje_widownia_M_jak_milosc.html; dostęp: 02.05.2007.; *Oglądalność polskich i zagranicznych seriali TVP 1, TVP 2, Polsat, TVN we wrześniu, październiku, listopadzie 2009 ze szczególnym uwzględnieniem nowości jesiennej ramówki*. 2009. Biuro Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Departament Programowy. Warszawa. http://www.krrit.gov.pl/Data/Files/_public/Portals/0/kontrola/program/widownia_serial09_112009_2.pdf, s. 9; dostęp: 29.12.2009.

psychicznej i z trudem radzą sobie w nowej roli – samotnego rodzica. Dosyć często sięgają po alkohol, próbując w ten sposób uśmierzyć ból związany z brakiem najbliższej osoby (Michał Sambor – *Na dobre i na złe*, Mariusz Kwarc – *Klan*). Jednak w tej trudnej sytuacji znajdują wsparcie rodziny i/lub przyjaciół, którzy pomagają w opiece nad dziećmi i prowadzeniu gospodarstwa domowego. Na ogół samotni ojcowie dzięki pomocy życzliwych im osób potrafią uporać się z nękającymi ich problemami natury psychicznej i starają się godzić obowiązki zawodowe z rolą opiekuna dziecka, ale czasami okazuje się to zadaniem ponad ich siły. Taką sytuację zaprezentowano w serialu *Na dobre i na złe,* w którym chirurg z powodu nadmiaru pracy zaniedbuje kilkuletniego syna. Sąd ogranicza prawa rodzicielskie Michała Sambora i przekazuje dziecko do rodziny zastępczej. Mężczyzna nie może się pogodzić z decyzją sądu; bardzo przeżywa odebranie mu synka. Okazuje się jednak, iż rodzinę zastępczą mogą utworzyć przyjaciele Michała, co stanowi dla ojca pewne pocieszenie. Sambor kocha syna, jednak nie umie zorganizować swojego życia w taki sposób, by zapewnić chłopcu należytą opiekę. Podobną sytuację zaprezentowano w serialu *Samo życie*, w którym opiekujący się dwójką przysposobionych dzieci oficer policji Olgierd Zięba nie umie pogodzić obowiązków zawodowych z wychowaniem dorastających podopiecznych. Szczególnie dużo kłopotów sprawia szesnastoletnia Julka, która obraca się w towarzystwie nieodpowiedzialnych rówieśników, zaniedbuje obowiązki szkolne i zachodzi w nieplanowaną ciążę. Z pomocą przychodzi Maria Majewska. Przyjaciółka Olgierda zaczyna coraz częściej przebywać z dziećmi, pomaga mężczyźnie w prowadzeniu domu. Kobieta daje też wsparcie psychiczne Julce, która jest załamana nieplanowaną ciążą. Zbliżony problem pokazano także w tele-sadze *Klan*. Samotny mężczyzna Piotr Rafalski mieszka ze swoją studiującą córką, która wikła się w romans z żonatym mężczyzną. Po pewnym czasie okazuje się, że dziewczyna jest w ciąży. Ojciec, będący psychologiem, nie zdaje sobie sprawy z problemów własnej córki.

W tym miejscu należy wspomnieć o kwestii przyznawania ojcom prawa do pełnej opieki nad dzieckiem. Została ona zaprezentowana w serialu *Klan*. Michał Lubicz walczy o prawo do pełnej opieki nad dwoma synami, którymi zajmują się rodzice Kingi (byłej partnerki Michała). Zgłasza się do adwokata, chcąc doprowadzić do tego, aby sąd zgodził się na ustalenie miejsca zamieszkania dzieci w domu ojca. Podobnie postępuje inny bohater tele-sagi *Klan*, Mariusz Kwarc, który nie zgadza się na propozycję żony, by ich dziecko zamieszkało wraz z nią. W trakcie rozprawy rozwodowej jedną ze świadków jest Grażyna Lubicz, która mówi, że mężczyzna jest dobrym ojcem i dba o dziecko:

> Przez ostatnie miesiące zauważyłam, że bardzo dużo się nauczył. Ja kiedyś pracowałam jako pielęgniarka na oddziale noworodków i widzę, że jest taki sprawny i delikatny i mógłby spokojnie pracować na takim oddziale[12].

Korzystne dla Mariusza zeznania Grażyny i innych świadków przyczyniają się do tego, iż sąd ustala miejsce zamieszkania dziecka w miejscu pobytu ojca.

„Samotne" matki

Jeśli chodzi o samotne matki, rzadziej – w przeciwieństwie do rodzin monoparentalnych tworzonych przez samotnych ojców – są to wdowy. Najczęściej kobieta zostaje samotną matką na skutek rozwodu, separacji lub odejścia męża do kochanki (Krystyna Cieplak – *Plebania*, Malwina Marczak, Danuta Śliwińska, Celina Halicka – *Barwy szczęścia*, Ewa Nowicka, Renata Zakrzewska, Joanna Rosner – *M jak miłość*). Różnice w prezentowaniu rodzin samotnych ojców i samotnych matek związane są głównie ze stereotypem przypisującym mężczyznom większą swobodę seksualną. Czasami zdarza się, że ojciec dziecka trafia do więzienia lub że matka nie chce

[12] Cyt. ze ścieżki dźwiękowej serialu *Klan*, *TVP 1*, odc. 2292.

utrzymywać kontaktu z mężczyzną (Agnieszka Lubicz – *Klan*, Justyna Mulak – *Plebania*, Sabina Nowak – *Barwy szczęścia*).

Największym dylematem samotnych matek – podobnie jak samotnych ojców – jest kwestia godzenia pracy zawodowej z opieką nad małym dzieckiem. Samotne matki mogą jednak liczyć na wsparcie rodziny lub znajomych, zarówno w wypełnianiu obowiązków rodzicielskich, jak i tych związanych z prowadzeniem domu. Jako egzemplifikację można podać zachowanie Aleksandry Lubicz, która chętnie opiekuje się kilkuletnią córką swojej starszej siostry Agnieszki. Podobne wsparcie Agnieszka otrzymuje ze strony matki i dalszych krewnych. W przypadku samotnych matek starszych dzieci będących w wieku licealnym, najbardziej eksponowane w polskich tele-sagach są problemy natury wychowawczej, spowodowane deficytem czasu dla dziecka, jak też nieobecnością ojca. W serialu *Samo życie* Janina Michalik nie radzi sobie z wychowaniem siedemnastoletniego syna, który spotyka się z rówieśnikami postępującymi wbrew normom społecznym i wraz z nimi planuje napad na sklep. Kobieta mówi, że synowi potrzebna jest „męska ręka". Na zachowanie chłopca próbuje wpłynąć jego starszy brat, który jednak nie może poświęcić mu wystarczającej ilości czasu, ponieważ prowadzi własną firmę. Z kolei w tele-sadze *Plebania* Krystyna Cieplak ma problemy ze swoją córką Katarzyną uczącą się w liceum, której wyniki w nauce pogarszają się; zaczyna ona też wagarować. Podobną sytuację przedstawiono w tele-sadze *M jak miłość*. Szesnastoletnia córka Renaty Zakrzewskiej otrzymuje złe oceny w szkole, jej zachowanie staje się niepokojące, jest apatyczna, często zamyka się w swoim pokoju i płacze.

Kolejnym zagadnieniem podnoszonym w tele-sagach są kłopoty finansowe samotnych matek, które – w przeciwieństwie do samotnych ojców – zarabiają na ogół mało. Sytuacja niektórych kobiet jest trudna i nie mogą one pozwolić sobie na zapewnienie dziecku wakacyjnego wyjazdu czy zakup komputera (Sabina Nowak, Danuta Śliwińska – *Barwy szczęścia*, Janina Michalak – *Samo życie*). Część matek ma kłopoty z bieżącym regulowaniem opłat za czynsz, nie stać ich na kupowanie ubrań dzieciom i są zmuszone do ograniczania wydatków na żywność (Makowska, żona hazardzisty, który opuścił swoją rodzinę, a także Zofia Pękała – *Plebania*).

Kohabitacja

We współczesnym świecie kohabitacja może być różnie traktowana przez poszczególne pary. Pierwszą kategorię stanowią osoby, dla których życie w kohabitacji jest tymczasową formą poprzedzającą małżeństwo. Drugą – partnerzy postrzegający kohabitację jako alternatywę dla małżeństwa, którzy nie są skłonni do zawierania jednego związku na całe życie. Trzecia kategoria obejmuje kohabitantów, dla których życie w związku nieformalnym jest alternatywą życia w pojedynkę i wynika z wyznawanych przez nich wartości niezależności i wolności. Ich zdaniem związek nieformalny stwarza większą szansę na realizację siebie i daje większy zakres wolności niż małżeństwo (Kwak 2005: 112–115).

Najczęściej w polskich tele-sagach mamy do czynienia z sytuacją, w której partnerzy traktują kohabitację jako okres współżycia poprzedzający małżeństwo. Analiza ilościowa seriali emitowanych w 2010 roku wskazuje, że bezdzietne związki nieformalne, których wyznacznikiem jest zamieszkanie partnerów pod jednym dachem i utworzenie wspólnego gospodarstwa, stanowią 52% par bezdzietnych w ogóle i 11% wszystkich zidentyfikowanych rodzin. Mniej niż jedna czwarta osób żyjących w związkach nieformalnych to bohaterowie pierwszoplanowi, a najliczniejszą grupę tworzą postacie drugoplanowe i epizodyczne. Większość bezdzietnych związków nieformalnych charakteryzuje średni status materialny, a tylko nieliczne wysoki. W kohabitacji najczęściej żyją młodzi ludzie, którzy znajdują się u progu kariery zawodowej i nie posiadają tak wielu dóbr materialnych, jak przedstawiciele starszego pokolenia. Na ogół partnerzy tworzący związek kohabitacyjny są w zbliżonym wieku i mają podobne wykształcenie (zazwyczaj wyższe lub średnie). W przypadku niektórych związków różnica wieku między partnerami jest znaczna, dużo częściej

starszy jest mężczyzna. W polskich tele-sagach relacje osób kohabitujących są mniej trwałe niż małżeństwo; wiele z nich w kolejnych odcinkach się rozpada. Spora część związków nieformalnych z czasem zostaje jednak sformalizowana, jest to ślub kościelny lub cywilny (jako przykład można podać małżeństwo Bożeny Leszczyńskiej i Ruuda van der Graffa – *Na dobre i na złe*, Zuzanny Leszczyńskiej i Kamila Hoffera – *Na Wspólnej*, Julii Marczak i Pawła Zwoleńskiego – *Barwy szczęścia*). Czasami partnerzy najpierw formalizują związek w urzędzie stanu cywilnego, a dopiero po pewnym czasie biorą ślub kościelny. Kohabitacja poprzedzająca małżeństwo trwa od kilku miesięcy do kilku lat. Żadna z osób żyjących w kohabitacji nie deklaruje, że w ogóle nie chce mieć dzieci. Jak już wspomniałem, na ogół są to młodzi ludzie, którzy posiadanie potomstwa odkładają na później; do czasu, kiedy uznają, że ich sytuacja zawodowa i materialna jest odpowiednia. Niektóre pary chcą mieć dzieci, ale z powodu uwarunkowań biologicznych nie mogą zrealizować swojego pragnienia. Młode i starsze osoby żyjące w związkach nieformalnych raczej nie rozważają kohabitacji w kategoriach niemoralnego życia czy grzechu, ale duża część partnerów – i to zarówno kobiet, jak i mężczyzn – myśli o sformalizowaniu relacji.

Kolejną kategorię rodzin nienormatywnych stanowią pary kohabitujące z dziećmi: stanowią one 5% wszystkich zidentyfikowanych rodzin i 12% rodzin nuklearnych. Należy zauważyć, iż zdecydowana większość (cztery piąte) żyjących w kohabitacji bohaterek i bohaterów posiadających dzieci to postacie pierwszoplanowe. Na ogół są to ludzie młodzi, około trzydziestoletni, którzy tworzyli wcześniej związek małżeński lub nieformalny. Rzadko mamy do czynienia z kohabitacją młodej kobiety i dużo starszego mężczyzny posiadających dziecko, jeszcze rzadsze są relacje młodego mężczyzny i sporo starszej od niego kobiety.

Najczęściej partnerzy żyjący w kohabitacji wspólnie wychowują jedno dziecko, a w co trzeciej rodzinie tego typu jest dwoje dzieci. Warto zauważyć, że nie wszystkie dzieci wychowywane przez kohabitantów pochodzą z ich związku; zdarza się, że partnerzy wspólnie opiekują się dzieckiem z wcześniejszej relacji – najczęściej kobiety. Na ogół status materialny rodzin z dziećmi opartych na związkach nieformalnych jest wysoki, ponieważ jeden z partnerów lub oboje osiągają wysokie dochody – są wśród nich lekarze, dziennikarze oraz właściciele firm. Warto zwrócić uwagę, że w większości przypadków są to związki egalitarne, zarówno w sferze emocjonalnej, podejmowania istotnych dla obojga partnerów decyzji, jak i podziału obowiązków. Kobieta i mężczyzna pracują zawodowo i w podobnym stopniu partycypują w prowadzeniu domu oraz opiece nad dziećmi (na przykład Marta Kozioł i Rafał Konica – *Na dobre i na złe*, Marta Walawska i Roman Romanowski – *Barwy szczęścia*)[13]. Tego typu relacje, w których wychowują się dzieci, są trwalsze, niż w przypadku par bezdzietnych. Część partnerów tworzących związek nieformalny traktuje tę formę współżycia jako etap przejściowy i po pewnym czasie bierze ślub (na przykład Iwona Piłat i Mateusz Wojciechowski – *Plebania*, Marta Kozioł i Rafał Konica – *Na dobre i na złe*). Czasami związek kohabitacyjny rozpada się na skutek zdrady lub śmierci partnera. Zdarza się jednak, że partnerzy mają różne oczekiwania dotyczące przyszłości kohabitacji, co rodzi konflikty i prowadzi do rozpadu związku. Bardziej sceptycznie do ślubu podchodzą kobiety, zwłaszcza, jeśli doświadczyły już rozpadu formalnego związku (Agnieszka Lubicz – *Klan*, Marta Walawska – *Barwy szczęścia*[14]).

[13] Mam na myśli premierowe odcinki wyemitowane w 2010 roku. W późniejszych odcinkach relacja między Rafałem a Martą zmienia się, ponieważ mężczyzna uważa, iż jest w stanie samodzielnie utrzymać rodzinę i chce, by jego partnerka zajęła się domem i dziećmi.

[14] W siedemsetnym odcinku *Barw szczęścia,* wyemitowanym w lutym 2012 roku, Marta Walawska i Roman Romanowski biorą ślub, ale zanim to następuje, przez długi okres kobieta nie chce formalizować związku.

Małżeństwa bezdzietne

Z analizy ilościowej wynika, że małżeństwa bezdzietne stanowią 48% związków nieposiadających dzieci i 10% wszystkich rodzin zidentyfikowanych w tele-sagach emitowanych w 2010 roku. Trzy czwarte bohaterów żyjących w małżeństwach bez dzieci to postacie drugoplanowe i epizodyczne. Podobnie jak w przypadku bezdzietnych związków kohabitacyjnych, większość małżeństw bezdzietnych posiada średni status materialny, ale większy jest w tej drugiej kategorii odsetek osób, które mają wysokie dochody, ponieważ wykonują one stosunkowo dobrze opłacane zawody (lekarz, dziennikarz) lub prowadzą własne firmy. W polskich serialach małżeństwa bezdzietne są trwalsze niż związki kohabitacyjne, lecz rozpadają się częściej niż rodziny nuklearne (rozstają się na przykład Irka Tosiek i Jerzy Tosiek – *Plebania*, Grażyna Łagoda i Michał Łagoda – *M jak miłość*, Małgorzata Antoniak i Eugeniusz Antoniak – *Klan*).

Najczęściej w bezdzietnych związkach małżeńskich żyją osoby w średnim wieku (między trzydziestym piątym a pięćdziesiątym rokiem życia), posiadające wyższe lub – rzadziej – średnie wykształcenie. Bezdzietność par – tworzonych zarówno przez średnie pokolenie serialowych bohaterów, jak i młodsze – raczej nie jest wyborem; często wynika z problemów natury biologicznej. Można powiedzieć, że w olbrzymiej większości przypadków nie mamy do czynienia ze związkami typu DINKS (w których zajęci pracą zawodową małżonkowie nie chcą mieć dzieci i zawierają między sobą w tej kwestii nieformalną umowę), lecz ze zrządzeniem losu lub odłożeniem decyzji o posiadaniu potomstwa. Czasami tylko jedno z partnerów nie chce mieć dzieci, ale po pewnym czasie zmienia zdanie. Taką sytuację zaprezentowano w serialu *M jak miłość*, kiedy Grażyna Łagoda, przedsiębiorcza kobieta skupiona na pracy zawodowej, oświadcza swojemu mężowi, który pragnie mieć potomstwo, że nie widzi siebie w roli matki. Jednak z czasem bohaterka dochodzi do wniosku, iż macierzyństwo jest wielką wartością i że nie chce z niego rezygnować. Dla wielu małżonków, a szczególnie kobiet, brak dziecka jest dramatem życiowym.

Rodzina homoseksualna

W polskich tele-sagach w pierwszym i na początku drugiego dziesięciolecia dwudziestego pierwszego wieku pojawiło się kilkanaście postaci homo- lub biseksualnych. W olbrzymiej większości byli to bohaterowie płci męskiej, którzy odgrywali w serialach role epizodyczne, co najwyżej drugoplanowe. Związki, które tworzą nieheteroseksualni bohaterowie, są krótkotrwałe. Tylko w jednym przypadku możemy mówić o rodzinie homoseksualnej rozumianej jako trwały związek dwóch osób tej samej płci, którego wyznacznikiem jest zamieszkanie partnerów pod jednym dachem i utworzenie wspólnego gospodarstwa – mam na myśli relację Władka Cieślaka i Maćka Kołodziejskiego, bohaterów tele-sagi *Barwy szczęścia*. Ci homoseksualni bohaterowie pojawili się w serialu w odcinkach emitowanych pod koniec 2008 roku.

Niespełna trzydziestoletni Władek oraz nieco starszy Maciek są naukowcami i pracują na tej samej wyższej uczelni. Mężczyźni postanawiają zamieszkać razem w domu przeznaczonym dla Władka przez jego rodziców, Zdzisława i Różę Cieślaków. Rodzice początkowo sądzą, że Maciek jest przyjacielem ich syna i zatrzymał się w jego mieszkaniu tylko na jakiś czas. Jednak kiedy okazuje się, że mężczyzna zostanie na dłużej, zaczynają się niepokoić, gdyż nie rozumieją zaistniałej sytuacji. Władek nie ma wyjścia i musi wyjawić rodzicom – do czego nakłania Maciek – swoją orientację seksualną oraz plany związane z Maćkiem. *Coming out* syna wywołuje szok u rodziców: pojawiają się łzy matki, złość ojca, szukanie winnego. W serialu przedstawiono, choć w nieco uproszczony sposób, proces przemiany postaw rodziców i znajomych Władka względem osób homoseksualnych: z początkowo homofobicznych na tolerancyjne. Rodzice zaczynają akceptować związek Władka i postrzegać Maćka jako członka rodziny.

Przełomowym momentem w życiu pary gejowskiej jest pojawienie się dawnej sympatii Władka, Sabiny Nowak, i jej dziesięcioletniego syna Kajtka. Kobieta twierdzi, że Władek jest ojcem

chłopca. Mężczyzna początkowo nie wierzy słowom Sabiny, ale w końcu kobieta przekonuje go, że dziecko jest owocem ich krótkotrwałego romansu. Z czasem Władek nawiązuje głęboką więź emocjonalną z chłopcem, a ten zaczyna się do niego zwracać słowem „tato". Mężczyzna poświęca dużo czasu swojemu synowi, na czym cierpi jego relacja z partnerem. Maciek postanawia – jak twierdzi, dla dobra partnera – rozstać się z nim. Jednak Władek oponuje, argumentując, że mimo nowych okoliczności mogą być szczęśliwi. Udaje mu się przekonać ukochanego i związek trwa dalej. Warto zauważyć, że w serialu często prezentuje się Władka w roli ojca, jednak unika scen, w których obaj mężczyźni opiekowaliby się chłopcem. Władek najczęściej przedstawiany jest w towarzystwie syna i matki dziecka lub swoich rodziców, natomiast rzadziej w relacji z partnerem. Z czasem, gdy chłopiec – niezaznajomiony z faktyczną sytuacją osobistą Władka – dorasta, zaczyna podejrzewać, iż jego ojciec jest homoseksualistą. W pewnym momencie pyta ojca, dlaczego ten mieszka z innym mężczyzną. Władek nie chce oszukiwać syna i wyznaje mu, że jest gejem i że kocha Maćka. Ta wiadomość jest dla chłopca szokiem i nie mogąc zaakceptować homoseksualizmu ojca, wyjeżdża do swojej babci. Jednak więź emocjonalna łącząca go z ojcem okazuje się na tyle silna, że pozwala mu przezwyciężyć niechęć do homoseksualnej orientacji ojca. Po powrocie do domu chłopiec mówi, że nie wyobraża sobie życia w izolacji od jednego z rodziców, ale jednocześnie – w obawie przed reakcją rówieśników – prosi Władka, by nie spotykał się w jego obecności z Maćkiem. Stanowisko Kajtka nie podoba się matce Cieślaka, która uważa, że dziecko nie powinno decydować o tym, z kim ma wieść życie jego ojciec. Ale Władek Cieślak obawiając się, iż z powodu jego homoseksualnego związku syn zerwie z nim wszelkie kontakty, postanawia powiedzieć o problemie partnerowi. Mężczyzna podczas rozmowy w restauracji informuje Maćka o skomplikowanej sytuacji, w jakiej się znalazł:

> Tym razem chodzi o ciebie, to znaczy o nas. Kajtek nie chce, żebyśmy się spotykali we trzech. W ogóle nie chce o tobie słyszeć. Wydaje mi się, że całą złość za to, kim jestem, przelał na ciebie (...). Kiedy zobaczyłem, jak bardzo się boi, że koledzy odkryją, że jego ojciec jest gejem i mieszka z partnerem, zrozumiałem, że nie mogę mu odmówić[15].

Ten stan rzeczy jest dla Maćka trudny do zaakceptowania, bowiem Władek jest dla niego najbliższą osobą, ale z drugiej strony rozumie jego skomplikowaną sytuację. Nie chce dopuścić, by z powodu ich związku ucierpiała relacja ojca z synem, ponieważ wie, że Władek kocha Kajtka. Mężczyźni postanawiają nie pokazywać się razem w obecności chłopca. Dodatkowo, gdy w odcinkach wyemitowanych w 2011 roku Sabina zapada na raka i w bardzo ciężkim stanie trafia do szpitala, możemy poznać Władka jako empatycznego i czułego opiekuna kobiety. W tych trudnych chwilach mężczyzna często odwiedza Sabinę, dodając jej otuchy. Po powrocie ze szpitala opiekuje się nią. Nie zaprezentowano natomiast sytuacji, w której otaczałby konieczną opieką swojego partnera. Istotnym elementem fabuły jest również to, że Sabina po przebytej rekonwalescencji nie wraca do swojej rodzinnej miejscowości – pozostaje w domu rodziców Cieślaka i coraz częściej spotyka się z Władkiem.

Bardzo wymowna jest też nowa czołówka serialu, wprowadzona na początku 2012 roku, w której pojawiły się kadry prezentujące Władka, Kajtka i Sabinę. Warto zwrócić uwagę na niewerbalne kody zawarte w obrazie. Matka i ojciec trzymają dziecko za ręce, uśmiechają się – co można interpretować jako obraz szczęśliwej rodziny. W serialu *Barwy szczęścia* rodzina homoseksualna tworzona przez parę gejów przekształciła się w rodzinę nuklearną (dwoje rodziców biologicznych i dziecko). Relacja homoseksualnych mężczyzn zostaje zmarginalizowana, a gej niebędący ojcem staje się postacią epizodyczną. Co więcej, w premierowych odcinkach

[15] Cyt. ze ścieżki dźwiękowej serialu *Barwy szczęścia*, odc. 684, TVP 2.

wyemitowanych w kwietniu 2012 roku kłótnie między Maćkiem i Władkiem nasilają się: partnerzy postanawiają się rozstać, mimo że syn Władka podczas rozmowy z ojcem daje mu do zrozumienia, że polubił Maćka i chce, żeby mężczyźni byli razem.

Grono przyjaciół

Helen Fisher, charakteryzując alternatywny model określany mianem grona przyjaciół, zwraca uwagę, że takie grupy tworzą osoby niemające wobec siebie zobowiązań o charakterze matrymonialnym, niespokrewnione, które spotykają się regularnie, dzieląc się ze sobą swoimi triumfami i porażkami. Wspólnie obchodzą uroczystości rodzinne, pomagają też sobie w przypadku choroby. Właśnie to grono przyjaciół jest dla nich rodziną, chociaż niekiedy rozluźnia się na czas świąt, takich jak Boże Narodzenie czy Wielkanoc (Fisher 1994: 379). Szlendak twierdzi, że również w Polsce dla części młodych ludzi koleżanki i/lub koledzy ze studiów czy pracy stanowią rodzinę w stopniu daleko większym niż najbliżsi nawet krewni, z którymi – z powodu przebywania w innej miejscowości – kontaktują się rzadko. Najbliższymi osobami są przyjaciele, ponieważ to oni uczestniczą w najważniejszych momentach życia. Rodzinę stanowi grono przyjaciół; często prowadzą oni wspólnie jedno gospodarstwo domowe. Relacje między przyjaciółmi nie podlegają tu takim samym regułom jak w małżeństwie czy w trwałym związku nieformalnym (Szlendak 2010: 497). Cechą charakterystyczną w przypadku kółka przyjacielskiego jest pewien zakres swobody seksualnej, ponieważ gdy zdarza się, iż osoba nawiązuje relację intymną z kimś wewnątrz grupy, a po pewnym czasie zaczyna współżyć seksualnie również z inną osobą, nienależącą do grona przyjacielskiego, nie powoduje to rozpadu więzi przyjacielskiej .

Tego rodzaju alternatywny model życia rodzinnego możemy odnaleźć w serialu *Na dobre i na złe*. Grono przyjaciół stanowią absolwenci uniwersytetów medycznych, odbywający staż zawodowy w szpitalu w Leśnej Górze, oraz młodzi lekarze-rezydenci będący w trakcie specjalizacji, którzy mieszkają w domu będącym własnością szpitala. Są to osoby niespokrewnione, które spędzają ze sobą dużo czasu – zarówno w szpitalu, gdzie wykonują obowiązki zawodowe, jak i w domu, po pracy. Liczba i skład osób tworzących grono przyjaciół zmienia się, ponieważ niektórzy lekarze po zakończeniu stażu znajdują zatrudnienie w innym szpitalu, a po pewnym czasie na ich miejsce przychodzą nowi stażyści. Warto zauważyć, że przez długi okres emisji serialu nic nie wiemy o krewnych osób tworzących grono przyjaciół. Najczęściej mieszkańcy domu przebywają w grupach dwu-, trzyosobowych różnej lub tej samej płci, ale nierzadko spotykają się w szerszym gronie, na wspólny posiłek lub imprezę, podczas której śpiewają, grają na gitarach, jedzą i piją alkohol (piwo lub wino). Przyjaciele często rozmawiają o pracy zawodowej – zarówno w szpitalu, jak i w domu – jednak większość rozmów dotyczy ich życia osobistego, relacji interpersonalnych czy problemów dnia codziennego. Młodzi ludzie wspierają się wzajemnie podczas wykonywania obowiązków zawodowych; pomagają sobie w przypadku choroby, dzielą ze sobą radości i troski. Czasami dochodzi między nimi do rywalizacji na polu zawodowym – jak chociażby między Wiktorią Konsalidą i Joanną Dudą – a także w sferze uczuciowej – kiedy o względy Agaty Woźniak konkurują Przemek Zapała i Witek Latoszek – jednak tego typu konflikty nie są częste i nie doprowadzają do zerwania więzów przyjacielskich. W serialu jest wiele scen pokazujących empatyczne, pełne poświęcenia zachowania przyjaciół.

Jak już wspomniałem, cechą charakterystyczną opisywanego tu alternatywnego modelu życia rodzinnego jest dosyć duża swoboda seksualna i – jak to ujmuje Szlendak – „rotacja partnerów" (Szlendak 2010: 497). Niektóre osoby tworzące grono przyjaciół współżyją ze sobą seksualnie, na przykład Witek Latoszek z Agatą Woźniak, a Wiktoria Konsalida z Przemkiem Zapałą, ale z czasem dochodzi do zmiany partnerów, jak wtedy, gdy Witold tworzy relację z dawną miłością Mileną Starską, a Przemek zbliża się do Agaty. Część relacji przekształca się w trwały związek (na przykład Witek i Milena kupiwszy własny dom, opuszczają przyjaciół), ale większość romansów w gronie przyjacielskim jest krótkotrwała.

Podsumowanie

Należy zauważyć, że twórcy serialu *Barwy szczęścia* zdecydowali się na pokazanie rodziny homoseksualnej, co na tle innych tele-sag jest ewenementem. Trzeba jednak dodać, że sposób przedstawienia pary gejów oraz relacji homoseksualnych mężczyzn z dzieckiem Władka Cieślaka pozostaje pod wpływem normy heteroseksualnej. Nawiązując do rozważań Jacka Kochanowskiego dotyczących strategii asymilacji w portretowaniu osób homoseksualnych, można powiedzieć, iż celem jest tu wykazanie, że osoby te nie są tak bardzo inne, jak mogłoby się wydawać, chodzi zatem o *zanegowanie odmienności i wykazanie, że lesbijki i geje są tacy sami jak reszta społeczeństwa* oraz asymilację ze społeczną większością (Kochanowski 2008: 239). Zgodnie z dominującą ideologią, najwyższą wartością pozostaje rodzina oparta na heteroseksualnym związku – osoby zaś homoseksualne, jako nieodpowiadające temu wyobrażeniu, przedstawiane są jako „zagrażające" istniejącemu porządkowi.

Nienormatywne struktury rodzinne – takie jak rodzina monoparentalna, bezdzietne małżeństwa czy pary kohabitujące – nie są wprawdzie piętnowane, ale na ogół zajmują mniej ważne miejsce w serialach. Dyskurs dotyczący rodziny jest limitowany w tym sensie, że w serialach nie ma „klasycznych" patchworków rodzinnych, relacji poliamorycznych, związków LAT czy DINKS. W analizowanych serialach nie występują rodziny transpłciowe i związki lesbijskie. Występowanie alternatywnych modeli życia rodzinnego nie podważa hegemonicznej pozycji rodziny nuklearnej o tradycyjnym kształcie. Utworzenie związku kohabitacyjnego poprzedzającego małżeństwo jest pokazywane jako powszechna praktyka. Odsetek związków nieformalnych w tele-sagach jest wyższy, niż wskazują badania dotyczące liczby par kohabitujących w społeczeństwie. Rozstania, separacje i rozwody są wpisane w istotę gatunku, jakim jest tele-saga, ale rozwody dotyczą w olbrzymiej większości przypadków postaci drugoplanowych i epizodycznych, a jeśli rozwód przydarza się postaciom pierwszoplanowym, to najczęściej po pewnym czasie zawierają one powtórne małżeństwo lub zaczynają żyć w kohabitacji.

Tabela 2. Dyskurs serialowy dotyczący rodziny*

Modele rodziny	Usytuowanie poszczególnych modeli rodziny w dyskursie tele-sag		
	„Centrum" dyskursu	„Peryferie" dyskursu	Przemilczenia w dyskursie
I. Modele ze względu na strukturę rodziny	1.Rodzina nuklearna oparta na małżeństwie 2.Rodzina wielopokoleniowa (najczęściej trzypokoleniowa)	1.Rodzina nuklearna oparta na związku kohabitacyjnym 2.Małżeństwa bezdzietne 3.Rodzina monoparentalna 4.Kohabitacja bezdzietna 5. Rodzina gejowska 6. Grono przyjaciół	1. LAT 2. DINKS 3. Rodzina lesbijska 4. Rodzina transpłciowa 5.Rodzina poliamoryczna
II. Modele ze względu na wielkość rodziny	1. Rodzice i dziecko (model „2+1") 2. Rodzice i troje lub dwoje dzieci (model „2+3" lub „2+2") 3. Rodzina „duża" (wielopokoleniowa składająca się z sześciu lub większej liczby osób)	1. Rodzic i dziecko (model „1+1") 2. Pary bezdzietne (model „2+0")	1.Rodzina monoparentalna z dużą liczbą dzieci

* Analiza dotyczy premierowych odcinków polskich tele-sag emitowanych w 2010 roku. Chciałbym również wyjaśnić, że pojęcie „centrum dyskursu" dotyczy modeli rodziny pojawiających się najczęściej w serialach, ale także tworzonych przez protagonistki i protagonistów. Pojęcie „peryferia dyskursu" odnosi się do form życia rodzinnego przedstawianych rzadziej (lub znacznie rzadziej) niż umieszczone w rubryce „centrum dyskursu" łączonych na ogół z postaciami drugoplanowymi i epizodycznymi. Natomiast termin „przemilczenia w dyskursie" dotyczy modeli rodziny pomijanych w tele-sagach.

Nadreprezentacja związków kohabitacyjnych w polskich telesagach nie jest dziełem przypadku i ma swoje uzasadnienie. Można tu mówić o swoistej logice mediów, konwencji gatunkowej, ale także – a może przede wszystkim – o wymiarze czysto komercyjnym. Przedstawianie par kohabitujących stwarza twórczyniom i twórcom seriali większe możliwości scenariuszowe, daje sposobność kreowania niespodziewanych zwrotów akcji. Rozwód czy zdrada (szczególnie w przypadku małżeństw protagonistów) oznaczałyby propagowanie złych obyczajów i podważały obraz rodziny jako jedynego miejsca, gdzie można być szczęśliwym; dlatego wygodnym rozwiązaniem jest kohabitacja. W ten sposób „chroni się" dominującą ideologię związaną z religią katolicką, ale jednocześnie zaspokaja potrzeby niektórych widzów, znudzonych wolnym tempem akcji i oglądaniem ustabilizowanych – w większości przypadków – małżeństw postaci pierwszoplanowych.

Bibliografia

Allen, Robert. C.. "Introduction". 1995. W: Robert C. Allen (red.). *To Be Continued: Soap Opera around the World*. London – New York: Routledge, s. 1-23.

Beck, Ulrich, Elisabeth Beck-Gernscheim. 2003. *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*. London. Sage. 2003.

Burton Graeme. 2004 *Media and Society: Critical Perspectives*. Berkshire: McGraw Hill Education.

Denzin Norman K. i Lincoln Yvonna S.. 2009. Wprowadzenie. Dziedzina i praktyka badań jakościowych. W: Denzin Norman K.. Lincoln Yvonna S. (red.). Metody badań jakościowych. Tom 1. Przeł. Krzysztof Podemski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 19-62.

Dijk, Teun, van. 2001. Badania nad dyskursem. W: Teun van Dijk (red.). Dyskurs jako struktura i proces. przeł. Grzegorz Grochowski. Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 9 -45.

Encyklopedia socjologii. Tom 2. 1999. Henryk Domański, Andrzej Kojder, Krzysztof Koseła, Kazimierz Kowalewicz, Hieronim Kubiak, Władysław Kwaśniewicz, Janusz Mucha, Maria Ofierska, Andrzej Piotrowski, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski (red.). Warszawa: Oficyna Naukowa.

Faircloug, Norman. 2003. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge.

Fairclough Norman. Duszak Anna. 2008. Wstęp. Krytyczna analiza dyskursu – nowy obszar badawczy dla lingwistyki i nauk społecznych. W: Anna Duszak. Norman Fairclough (red.). Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej. Kraków: Universitas, s. 7-29.

Fisher, Helen. 1994. Anatomia miłości. Historia naturalna monogamii. cudzołóstwa i rozwodu. Przeł. Joteł. Poznań: Zysk i S-ka.

Fiske, John. *Television Culture*. 1987. London and New York: Routledge.

Giddens, Anthony. 2004. Socjologia. Przeł. Alina Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Hobson, Dorothy. 2002. *Soap Opera*. Cambridge: Polity Press.

Kisielewska, Alicja . Polskie tele-sagi – mitologie rodzinności. Kraków: Rabid.

Kochanowski, Jacek. 2008. Poza funkcją falliczną. Płeć w perspektywie społecznej teorii queer. W: Małgorzata Bieńkowska-Ptasznik. Jacek Kochanowski (red.). Teatr płci. Eseje z socjologii gender. Łódź: Wydawnictwo Wschód – Zachód, s. 236-260.

Kwak Anna. 2005. Rodzina w dobie przemian. Małżeństwo i kohabitacja. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.

Lisowska-Magdziarz, Małgorzata. 2006. Analiza tekstu w dyskursie medialnym. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Lisowska-Magdziarz Małgorzata. 2004. Analiza zawartości mediów. Przewodnik dla studentów: wersja 1.1. Kraków: Uniwersytet Jagielloński – Wydawnictwo Nieruchomości i Finansów.

Pollak Alexander. 2011. Jakościowa analiza telewizyjnych filmów dokumentalnych. W: Ruth Wodak. Michał Krzyżanowski (red.). Jakościowa analiza dyskursu w naukach społecznych. Tłum. Danuta Przepiórkowska. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf, s. 125-148.

Slany, Krystyna. 2002. Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Słownik socjologii i nauk społecznych, Gordon Marshall (red.). Przeł. Anna Zawadzka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Szkudlarek, Tomasz. 1997. Poststrukturalizm a metodologia pedagogiki. „Socjologia Wychowania" XIII. z. 317. Toruń.

Szlendak Tomasz. 2010. Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Trost, Jan. 1993. "Family from Dyadic Perspective". *Journal of Family Issues* 14 (1), s. 92-104.

Wodak Ruth. 2011. Wstęp: badania nad dyskursem – ważne pojęcia i terminy. W: Ruth Wodak. Michał Krzyżanowski (red.). Jakościowa analiza dyskursu w naukach społecznych. Przeł. Danuta Przepiórkowska. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf, s. 11-48.

Wodak, Ruth i Krzyżanowski, Michał. 2011. Glosariusz terminów. W: Ruth Wodak. Michał Krzyżanowski (red.). Jakościowa analiza dyskursu w naukach społecznych. Przeł. Danuta Przepiórkowska. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf, s. 313-321.

Krzysztof Arcimowicz – adiunkt w Zakładzie Kulturoznawstwa na Uniwersytecie w Białymstoku. Autor książki „Obraz mężczyzny w polskich mediach" (2003) i wielu artykułów naukowych dotyczących męskości w kulturze współczesnej. Jest także współredaktorem książki „Wizerunki mężczyzn i kobiet w najnowszym filmie europejskim" (2009). Prowadził zajęcia z zakresu studiów nad męskością w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych na Uniwersytecie Warszawskim oraz w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie.

Krzysztof Arcimowicz – assistant professor in the Department of Cultural Studies at the University of Bialystok. He is the author of *Obraz mężczyzny w polskich mediach* (2003) and numerous scientific articles on masculinity in contemporary culture. He is also a co-editor of *Wizerunki kobiet i mężczyzn w najnowszym filmie europejskim* (2009). He taught courses in the area of men's studies in the Institute of Applied Social Sciences at the University of Warsaw and at Warsaw School of Social Psychology in Warsaw.

Kamil Łuczaj

Instytut Socjologii, Uniwersytet Jagielloński

Zmieniająca się rodzina w zmieniającym się serialu

Celem artykułu jest przedstawienie, w jaki sposób seriale *post-soap* (przełamujące schematy gatunkowe, wysokobudżetowe produkcje nowego typu) zmieniają medialny obraz tabuizowanych dotąd tematów, takich jak nienormatywne koncepcje ról społecznych. Na przykładzie obrazu rodziny wykażę, że serialowa rewolucja stara się nadążyć nie tylko za najnowszymi osiągnięciami techniki, ale również za problematyką eksplorowaną przez nauki społeczne.

Słowa kluczowe: seriale, *post-soap*, definicja rodziny

Family under Construction in Changing TV Series

The purpose of this article is to demonstrate how the post-soap series that tend to break limits of the genre as a new type of high-budget productions change media images of tabooed topics such as non-normative conceptions of social roles. Using the notion of family, I will show that the revolution in the area of TV series is trying to keep up not only with the latest advances in technology, but also with the issues explored by social sciences.

Keywords: TV series, post-soap, definition of family

Celem artykułu jest przedstawienie, w jaki sposób seriale *post-soap*[1] zmieniają medialny obraz i skojarzenia dotyczące tabuizowanych dotąd tematów związanych z życiem małżeńsko-rodzinnym (nienormatywne koncepcje ról społecznych, seksualność czy niepełnosprawność). Na przykładzie różnych medialnych obrazów rodziny wykażę, że serialowa rewolucja stara się nadążyć nie tylko za najnowszymi osiągnięciami techniki, ale również za problematyką eksplorowaną przez nauki społeczne.

Artykuł składa się z czterech części. Na początku prezentuję dwie kulturowe przemiany, jakie nastąpiły w Polsce na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku. Pierwszą z nich było przejście od tradycyjnego modelu rodziny do rodzin patchworkowych, nienormatywnych lub – posługując się terminem Krystyny Slany – alternatywnych form rodziny (2002). Drugą zmianą było natomiast przejście od serialu tradycyjnego (polskiej tele-sagi rodzinnej) do serialu typu *post-soap*. W następnej części pracy przedstawię tradycyjne definicje rodziny i pokażę, że mają one swoje odzwierciedlenie w polskich tele-sagach rodzinnych. W ostatniej części zaprezentuję współczesne definicje rodziny i problemy, które się z nimi wiążą oraz wykażę, że znajdują one odzwierciedlenie w serialach typu *post-soap*. W całej pracy będę starał się zbadać, w jaki sposób dwie dyskutowane tu zmiany kulturowe oddziaływają na siebie.

[1] W niniejszej pracy serial *post-soap* rozumiem jako produkcję (1) skomplikowaną od strony formalnej (szybka narracja, częste zmiany biegu akcji) oraz (2) poruszającą kontrowersyjne problemy społeczne. Mówiąc inaczej, są to przełamujące schematy gatunkowe (zazwyczaj wysokobudżetowe) produkcje nowego typu. W niniejszym artykule ważniejsza jest druga z wymienionych tu cech, ponieważ analizie poddana jest treść semantyczna seriali, nie zaś ich elementy formalne.

Od „złotej instytucji" do heterogenicznej rodziny ponowoczesnej

Dawne modele rodziny, chociaż zmienne historycznie i zależne od lokalnych kultur, łączyła jedna wspólna cecha: rodzina i małżeństwo były zawsze postrzegane jako względnie stabilne całości. Co więcej, w obrębie tak rozumianych rodzin role poszczególnych jej członków były wyznaczane w sposób normatywny. Bardzo często ten model myślenia był widoczny także w naukowych definicjach rodziny. Przytoczę trzy przykłady.

W swojej klasycznej pracy *Elementarne pojęcia socjologii* Jan Szczepański (1970) pisał, że *rodzina jest grupą złożoną z osób połączonych stosunkiem małżeńskim i rodzicielskim* (1970: 300). W opisie tej instytucji podkreślał on ponadto, że w życiu rodzinnym najważniejsze są zadania prokreacyjne i zadania socjalizacyjne. Szczególnie kontrowersyjne może wydawać się następujące zdanie: *rodzina jest jedyną grupą rozrodczą, tzn. grupą rozmnażającą się nie przez przyjmowanie członków z zewnątrz, lecz przez rodzenie dzieci, a więc jest grupą utrzymującą ciągłość biologiczną społeczeństwa* (Szczepański 1970: 299). Aktualne dane pokazują, że w dwudziestym pierwszym wieku znaczna liczba dzieci rodzi się w związkach pozamałżeńskich. Według danych Głównego Urzędu Statystycznego, w 2010 roku w Polsce urodzenia pozamałżeńskie stanowiły 23,1% wszystkich urodzeń (Rocznik Demograficzny 2011: 240). W skali Unii Europejskiej wskaźnik ten już w 2009 wynosił 37,4%, choć stale obserwujemy wyraźną tendencję wzrostową (*Europe in Figures* 2011: 133). Definicja Szczepańskiego nie wytrzymała więc próby czasu.

Franciszek Adamski definiował przed laty małżeństwo w podobny, konserwatywny sposób. Pisał on:

> małżeństwo stanowi w każdej kulturze instytucję o dużej doniosłości społecznej. Związek mężczyzny i kobiety wszędzie wykracza daleko poza sferę spraw osobistych i prywatnych, zawsze ma charakter publiczny, podlega prawom i zwyczajom wspólnoty. Zawsze i wszędzie odróżnia się związki nazywane małżeńskimi od innych form współżycia ludzkiego (Adamski 1987: 7).

Jako cechy dystynktywne małżeństwa wymienia on: trwałość; społeczny charakter związku (małżonkowie tworzą tzw. ognisko rodzinne, a wraz z nim rodzinę); płodność; solenną (uroczystą) formę zawarcia związku (Adamski 1987: 7-8).

Ponadto Adamski zwracał uwagę, że małżeństwo i rodzina są „instytucjami naturalnymi" (czyli występują powszechnie), co odróżnia je od innych instytucji społecznych. Implikacją tego określenia jest powiązanie życia rodzinnego z życiem duchowym. Adamski pisał: *rodzina jawi się nam tu przede wszystkim jako szczególny rodzaj środowiska nastawionego na kult religijny, którego przedmiotem są nie tylko bóstwa rodzinne, ale też przodkowie, zazwyczaj wynoszeni do rangi bóstwa* (Adamski 1987: 8, por. Szlendak 2010: 113). W innym miejscu autor ten zaznaczył już wprost, że rodzina jest instytucją religijną; jest:

> oparta na sakramentalnym związku, zakładającym trwałość i jedność. Pozycje i role poszczególnych członków są hierarchicznie ustrukturyzowane, funkcje natomiast wyraźnie określone, a ich realizacja jest traktowana w kategoriach religijnego i moralnego obowiązku (Adamski 1987: 54).

W tych słowach dostrzec można jednoznacznie katolickie podejście do problemów z zakresu familiologii (książka została zresztą wydrukowana „Za zezwoleniem władzy duchownej", Adamski 1987: 4). Choć Adamski podkreślał, że niektóre z opisywanych przez niego cech rodziny to propozycje ideowe Kościoła Rzymskokatolickiego, to należy zauważyć, że traktuje on pięć wyodrębnionych przez siebie cech małżeństwa (trwałość, uznanie małżeństwa za podstawę rodziny,

płodność, uroczysta forma, religijny charakter) jako uniwersalne właściwości tej instytucji. Problem w tym, że nie są one charakterystyczne dla wszystkich małżeństw, które obecnie się zawiera. Wyróżnione elementy będą jednak przydatne w dalszej analizie.

Echa przytoczonych definicji można odnaleźć także w zrekonstruowanej przez Krystynę Slany ekonomicznej teorii rodziny, która koncentrowała się wokół następujących pięciu założeń:

- Posiadanie dzieci – rodzina jest miejscem ich „produkcji" i wychowania. W rodzinie istnieje większa efektywność w koordynowaniu wydatków na dzieci i korzystania z ich, jakości (pomyślności i sukcesów).
- Podział pracy – oparty na ekonomicznych korzyściach (np. jeden z partnerów pracuje zawodowo, a drugi pozostaje w domu).
- Wspólne dzielenie/korzystanie z pewnych dóbr – dotyczy wydatków domowych, wspólnej konsumpcji, kosztów związanych z jakością dzieci, spędzaniem czasu wolnego, przepływem informacji.
- Kredyty i inwestycje – wzajemnie korzystne wewnętrzne transfery (np. jeden partner uczy się, a drugi pracuje, oczekując udziału w przyszłych zyskach z tej inwestycji; finansowanie wykształcenia dzieci przez rodziców w zamian za spodziewane wsparcie w okresie starości).
- Zabezpieczenie w razie ryzyka – ważne niemal w każdej fazie życia (np. w sytuacji, gdy jeden z partnerów pracuje, a drugi jest chory lub bezrobotny; gromadzenie oszczędności, z których każdy członek rodziny może korzystać) (Slany 2002: 56).

Na tym przykładzie doskonale widać, że tradycyjne, konserwatywne definicje rodziny (a przynajmniej większość ich elementów) nie przystają do dzisiejszej rzeczywistości społecznej. Zmieniający się kształt społeczeństwa zachęcił niektórych jego teoretyków do podjęcia reinterpretacji terminu „rodzina"[2]. Krystyna Slany zauważa, że:

> homogeniczna rodzina tradycyjna, charakterystyczna dla społeczeństwa tradycyjnego, będąca przede wszystkim wspólnotą ekonomiczną, a także wspólnotą życia, związaną z agrarnym typem społeczeństwa, straciła znaczenie w obliczu modernizacji (...). Najogólniej, klasyczne (tradycyjne) definicje podkreślają, że małżeństwo jest legalną formą związku mężczyzny i kobiety, rodzinę zaś stanowi para małżeńska z dziećmi. Tak więc, pomijają one wiele innych form związków, w których żyją ludzie (Slany 2002: 77).

W najnowszej polskiej literaturze z zakresu socjologii rodziny można wskazać trzy najważniejsze propozycje definiowania rodziny w sposób inkluzywny. Pierwszą z nich opisała Małgorzata Sikorska, ujmująca obecne stadium rozwoju rodziny w relacji do minionych (w sensie historycznym) etapów jej rozwoju. Uważa ona, że rodzina tradycyjna była związkiem heteroseksualnym, w którym to mężczyzna zapewniał byt materialny, kobieta natomiast wypełniała obowiązki domowe. Nowoczesna rodzina (*modern family*) była zaś związkiem, w którym oboje małżonkowie pracują, a kobieta dodatkowo zajmuje się domem[3]. Postmodernistyczną[4] rodzinę rozumie ona natomiast jako „dekonstrukcję rodziny tradycyjnej": *w tym sensie para lesbijek, czy para bez dzieci tworzą taką właśnie rodzinę, gdyż ich związki podważają definicję rodziny tradycyjnej* (Sikorska 2009: 133). Wadą tej „definicji" jest niemożność przedstawienia jej w terminach operacyjnych.

[2] Choć warto odnotować, że w dalszym ciągu konserwatywni teoretycy proponują bardziej restrykcyjne definicje, podczas gdy teoretycy liberalni optują za definicjami otwartymi.

[3] CBOS określa taką sytuację mianem „modelu mieszanego" (Por. CBOS 2010).

[4] W niniejszej pracy traktuję określenia „postmodernistyczny", „ponowoczesny" i „późnonowoczesny" jako synonimiczne, pomimo różnic konotacyjnych, jakie można by zauważyć (Por. Lyotard 1997; Bauman 2007; Giddens 2010).

Chronologicznie wcześniejsza, ale znacznie bardziej rzeczowa, jest spopularyzowana przez Krystynę Slany definicja, zaproponowana przez Vanier Institute of the Family w Kanadzie. Zgodnie z nią:

> rodzina to jakiekolwiek połączenie dwu lub więcej osób, które złączone są więzami wynikającymi z wzajemnej umowy, z urodzenia lub adopcji, i które razem przyjmują odpowiedzialność (obowiązki) za: a) zapewnianie przetrwania oraz opiekę nad członkami grupy, b) nowych członków pojawiających się w wyniku realizacji funkcji prokreacyjnej lub adopcji, c) socjalizację dzieci, d) społeczną kontrolę członków grupy, e) produkcję, konsumpcję i dystrybucję dóbr i usług, i f) zapewnienie emocjonalności i zażyłości (za: Slany 2002: 79).

Widzimy, że definicja ta obejmuje wiele form współżycia, które jednak muszą spełnić szereg warunków.

Najnowszą i zarazem najbardziej inkluzywną definicję rodziny przedstawił w 2010 roku Tomasz Szlendak. Bazując na koncepcji szwedzkiego socjologa Jana Trosta (który z kolei nawiązywał do simmlowskiej „diady"), autor *Supermarketyzacji* proponuje rozumieć rodzinę jako grupę składającą się przynajmniej z *jednej diady rodzic (dorosły opiekun)-dziecko* (Szlendak 2010: 113). Oryginalna propozycja Trosta zawiera jednak również drugi człon alternatywy: *lub/i diady partner-partner*, która zmienia jej wymowę z „dzieciocentrycznej" na maksymalnie inkluzywną. Zaletę tej definicji stanowi zarówno empiryczna uchwytność, jak i szeroki zakres form życia małżeńsko-rodzinnego, który jest przez nią uwzględniany. Wykorzystanie takiej definicji całkowicie zrównywałoby jednak rodziny ufundowane na bazie biologicznej z konstrukcjami społecznymi (por. Szlendak 2010: 111). Szlendak nie chce się na to zgodzić, ale posunięcie takie jest oczywiście możliwe. Przyjmując w całości definicję Trosta, mielibyśmy do czynienia z najbardziej inkluzywną z możliwych definicji rodziny.

W ten sposób prześledziliśmy różne sposoby definiowania rodziny: zarówno te, które zakładały istnienie ściśle określonej struktury legitymizowanej przez normy i zwyczaje społeczności, jak i te obejmujące nienormatywne konstrukcje rodzinne i małżeńskie. Definicje ponowoczesne są definicjami inkluzywnymi (otwartymi), które należy odróżnić od definicji strukturalnych, funkcjonalnych czy uniwersalnych (normatywnie określonych przez społeczeństwo). Warto jednak – za Małgorzatą Sikorską – podkreślić, że postmodernistyczny przełom w kwestii rodziny polegał raczej na akceptacji nowych form współżycia, niż samym ich pojawieniu się, ponieważ niektóre „nowe" formy rodziny (związki kohabitacyjne, rodziny monoparentalne) istniały już w przeszłości (Sikorska 2009: 134).

Od *Szpitala na peryferiach* do *Princeton-Plainsboro*

Zmianę o równie fundamentalnym charakterze można zaobserwować także wśród seriali telewizyjnych. W latach 70. i 80. dwudziestego wieku (na świecie) oraz w latach 90. w Polsce królowały seriale tradycyjne, opisujące losy życia bohaterów w nieco rozwlekły i na wskroś realistyczny sposób; obecnie zaś mamy do czynienia z serialami, które zdecydowanie różnią się od tych produkcji. Zatrzymajmy się jednak na chwilę przy serialach „tradycyjnych". Przykładem mogłaby być tu amerykańska produkcja *Dallas* (emisja 1978-1991) (por. Ang 2005) lub polskie tele-sagi rodzinne (*Klan*, *M jak miłość*, *Złotopolscy* itp.) (por. Kisielewska 2009). Przedmiotem mojej analizy będą produkcje polskie, dlatego też chciałbym zdefiniować dokładnie, co rozumiem poprzez polskie seriale tradycyjne. Znawczyni tej problematyki, Alicja Kisielewska, uważa, że ze względu na temat, jakim są codzienne problemy życia rodzinnego, a także strukturę narracji, polskie seriale tradycyjne są podobne do klasycznych oper mydlanych, jednak *poprzez wyraźne odwołanie się twórców do polskich kulturowych wzorów i norm, a także do tradycyjnego systemu wartości, w dużej mierze związanego z polskim katolicyzmem, stanowią one gatunek swoisty* (Kisielewska 2008: 418). Z tego też względu,

zgodnie z propozycją terminologiczną tej autorki, konsekwentnie będę mówił o „polskich tele-sagach rodzinnych", pamiętając, że pierwsza z nich (*Klan*) została wyprodukowana dopiero w 1997 roku przez Telewizję Publiczną (Kisielewska 2009: 44).

Z klasycznej pracy Antoniny Kłoskowskiej możemy dowiedzieć się, że *w dążeniu do uniwersalizacji zasięgu jej wytworów producenci w przeciętnej, standaryzowanej produkcji dostosowują się do poziomu odbiorców o elementarnym wykształceniu* (Kłoskowska 2005: 271). W 1994 roku w podobnym tonie o serialach pisał Mirosław Przylipiak:

> seriale są narracjami bardzo uproszczonymi formalnie. Wyraźnie przejawia się w nich dążność do eliminacji wszelkiej złożoności i niejasności w zakresie dramaturgii, narracji, budowy czasu, przestrzeni i postaci. Są wszak przeznaczone dla ludzi, którzy po dniu ciężkiej pracy pogrążają się w pluszowym fotelu i nie mają sił ani chęci na rozwiązywanie rebusów (za: Filiciak 2011: 243)[5].

Mateusz Halawa – cytując Tanię Modleski – jeszcze w 2006 roku pisał, że w operach mydlanych nie pojawiają się tematy kontrowersyjne, takie jak homoseksualizm (Halawa 2006: 122). Opera mydlana miałaby być jego zdaniem formą mówioną, uciekającą od symbolizacji i metaforyzacji uczuć w otwarte i niekończące się rozmowy bohaterów o nich (Halawa 2006: 123-124). Autor ten, odwołując się do haseł encyklopedycznych z lat 90., za cechę opery mydlanej uważa również kicz. Przytoczone wypowiedzi, jakkolwiek trafne dwadzieścia lat temu, dziś jednak nie przystają do medialnych realiów. Być może właśnie z tego względu opis serialowych stereotypów, dokonany przez Małgorzatę Radkiewicz (2002), która odnosi się do starego typu seriali (serial *Matki, żony i kochanki* był emitowany w latach 1996-1998), wydaje się dziś mocno anachroniczny.

„Seriale nowego typu" mają bowiem zupełnie innych charakter. W opracowaniach dotyczących popkultury nie pojawia się jednak jasna definicja „serialu 2.0", *quality drama*, czy *post-soap*, jak bywają one nazywane. Można jednak wymienić kilka cech, które ukazują to, czym różni się *Szpital na peryferiach* od szpitala Princeton-Plainsboro, znanego z serialu *Doktor House*.

Od strony strukturalnej seriale nowego typu są bardziej skomplikowane. Często bieg akcji nie jest tu linearny, a poszczególne wątki pełne są intertekstualnych nawiązań. Warto zauważyć, że przemianie uległ też model rozpowszechniania poszczególnych programów. Henry Jenkins podkreśla, że:

> osoby najbardziej zaangażowane we wspólne rozwiązywanie serialowych zagadek są szczególnie cenną grupą docelową dla stacji telewizyjnych i reklamodawców. To doprowadziło do innych zmian, jak na przykład przejścia od modelu opartego na ramówce (*appointment-based model*) do modelu angażującego (*engagement-based model*) oraz pojawienia się transmedialnego sposobu konstruowania fabuły (Jenkins 2011: 32-33).

Uwarunkowania te powodują, że współczesne seriale *post-soap* są trudniejsze do zrozumienia niż ich protoplaści. W związku z tym Jenkins zauważa, że *telewizje kablowe wprowadziły narrowcasting, tzn. usiłowały przyciągnąć do telewizorów także grupy widzów z „zaniedbywanych" dotąd nisz – dzieci, mniejszości, kobiety (ale nie osoby biedne)* (Jenkins 2011: 41). Osoby biedne, posiadające zwykle ludowy typ kapitału kulturowego, nie są bowiem potencjalnymi celami reklamodawców. W pewnym sensie seriale *post-soap* są więc elitarne.

[5] Przytaczam ten cytat za Mirosławem Filiciakiem, ponieważ istotniejsze niż sama przebrzmiała już (choć w 1994 roku niezwykle trafna) definicja wydaje mi się wskazanie przez tego badacza, że niespełna dwadzieścia lat temu seriale rozumiane były właśnie w ten sposób.

Główna różnica pomiędzy serialami tradycyjnymi a produkcjami nowego typu polega jednak na tematyce, którą poruszają „nowe" seriale. Można wyróżnić trzy kategorie takich produkcji. Pierwszy stanowią seriale będące wariacjami na „odwieczne" telewizyjne tematy. Dobrym przykładem może być amerykański serial *Współczesna rodzina (Modern Family)*, który ukazuje nieklasyczny model stosunków rodzinnych. Osnową tego serialu są losy osobliwej rodziny Pritchettów. Jej senior, Jay, jest sześćdziesięciokilkuletnim mężczyzną, który po rozwodzie ożenił się z dużo młodszą imigrantką z Kolumbii, z którą wychowują razem jej nastoletniego syna. Dorosłe dzieci Jaya również mają swoje nietypowe rodziny. Mitchell jest zdeklarowanym homoseksualistą, który wraz z partnerem wychowuje adoptowane azjatyckie niemowlę. Córka Jaya, Claire, jest natomiast żoną Philla, z którym ma trójkę dzieci: Haley, Alex oraz Luke'a. W tej rodzinie zaskakuje wiele zwyczajów. Relacja Philla z Luckiem jest bardziej partnerska, niż mogliby to sobie wyobrazić nawet najzagorzalsi zwolennicy antypedagogiki. Claire, choć jest niepracującą *soccer mom*, sprawuje funkcje przypisywane stereotypowo raczej mężczyznom, co kontrastuje z podkreślaną często nieporadnością Philla. Na podstawie tej krótkiej charakterystyki widać od razu, czym model rodziny wymyślony przez scenarzystów tego serialu różni się od rodzin, które można było oglądać w *Dallas*, *Dynastii* czy rodzimym *Klanie*.

Inny typ współczesnych seriali eksploruje wątki, które dotąd stanowiły społeczne tabu. Przykładem może być brytyjski serial *Queer as Folk*, ukazujący życie gejów w dużym mieście (Nowak 2011: 177). Temat seksualności jest tu przedstawiony z niezwykłą otwartością, bez krępujących fabułę ograniczeń i konwenansów. Innym naruszeniem medialnego tabu jest amerykański serial *Trawka* (*Weeds*), opowiadający historię matki wychowującej dwójkę dzieci, która utrzymuje się z handlu narkotykami (por. Bożek 2011), czy serial *Trzy na jednego* (*Big Love*), który porusza problem mniejszości mormońskiej w stanie Utah (por. Bokiniec 2011). Choć seriale tego typu służą przede wszystkim rozrywce, to ich wymowa i polityczne znaczenie pozostają nie do przecenienia. Niektóre sceny przypominają produkcje zaangażowanych reżyserów filmowych, takich jak Ken Loach.

Nowe wątki można wprowadzać także odwołując się do tematów abstrakcyjnych. Świetnym przykładem takiej narracji jest serial *Czysta krew*, produkowany przez stację HBO (por. Ostrowska 2011). W realiach współczesnej Ameryki ukazuje on walkę mniejszości społecznej o swoje prawa i uznanie. Sprawę komplikuje jednak fakt, że mniejszością tą są wampiry. Pod tą fantastyczną otoczką serial ten pełny jest odniesień do innych tekstów kultury, a także bieżących wydarzeń politycznych (m.in. wojen w Iraku i Afganistanie).

Polski rynek serialowy nie przeszedł jeszcze „post-modernizacji", którą opisałem na przykładzie produkcji amerykańskich. Należy jednak zauważyć drobne zmiany w poszczególnych serialach, a także pierwsze produkcje, które można zaliczyć do kategorii *post-soap*. Za przykład może posłużyć wyprodukowany przez telewizję Polsat, bez korzystania z zagranicznego formatu, *Hotel 52*. Jego fabuła opiera się na prostym pomyśle: bohaterami każdego odcinka są goście przybywający właśnie w tytułowym warszawskim hotelu. Poszczególne epizody łączą ze sobą zaś bardziej szczegółowo zarysowane wątki związane z życiem obsługi hotelu. Uważam, że serial ten można zaliczyć do kategorii *post-soap*, ponieważ poruszane w nim problemy społeczne znacznie odbiegają od serialowej rutyny. Scenarzyści duży nacisk kładą m.in. na problemy osób z niepełnosprawnościami oraz różnych grup marginalizowanych społecznie (prostytutki, niezamożni mieszkańcy wsi, osoby czarnoskóre), a sposób ich przedstawienia daleki jest od naiwnego dydaktyzmu. W dużej mierze *Hotel 52* stanowi również krytykę współczesnego społeczeństwa. Szczególnie dobrze widać to na przykładzie negatywnego obrazu kultury korporacyjnej, który kontrastuje ze światem znanym z produkcji stacji TVN.

Podsumowując, można więc powiedzieć, że seriale typu *post-soap* tworzą spójną kategorię tylko na zasadzie „podobieństwa rodzinnego", którą opisał Ludwig Wittgenstein (2005). W myśl tej zasady przedmioty tworzące jedną klasę („gry", „uczelnie wyższe", „samochody") przypominają się

pod *jakimś* względem, lecz niekoniecznie muszą być podobne pod wszelkimi względami. Jeżeli mamy trzy przedmioty A, B i C, to przedmiot A musi przypominać przedmiot B, a przedmiot B musi przypominać przedmiot C, jednak podobieństwo pomiędzy A i B oraz B i C może opierać się na zupełnie innej cesze. W związku z tym, przedmioty A i C mogą nie mieć ze sobą wiele wspólnego, a jednak nazywamy je wspólnym mianem. O podobieństwie naszych przykładowych przedmiotów lub seriali *post-soap* decydują więc poszczególne cechy, jednak my wychwytujemy te zależności w głównej mierze w sposób intuicyjny.

W dalszej części artykułu pokażę, że cechy rodziny tradycyjnej i ponowoczesnej współwystępują z cechami tradycyjnych i ponowoczesnych seriali. W ten sposób będę mógł dowieść, że kulturowe wzorce (zawarte w serialach) i praktyki społeczne (uwidaczniające się w życiu małżeńsko-rodzinnym) wzmacniają się wzajemnie.

Tradycyjna rodzina, tradycyjny serial

Choć seriale tradycyjne przestały już wprawdzie istnieć „w czystej postaci" (coraz więcej seriali stara się zaskoczyć czymś swoich widzów, coraz częściej występuje tzw. „lokowanie idei", seriale zaczynają wypowiadać się na tematy społeczne), to warto zestawić elementy klasycznej definicji rodziny z wynikami badań Beaty Łaciak (2007; 2008) oraz Krzysztofa Arcimowicza (2012)[6]. Porównanie to zamieszczone zostało w poniższej tabeli. Powinowactwo pomiędzy rodziną tradycyjną a serialem tradycyjnym wydaje się w tym przypadku oczywiste.

Tabela 1. Elementy klasycznych definicji rodziny i małżeństwa a seriale tradycyjne (opracowanie własne)

Element definicji	Występowanie w polskich tele-sagach rodzinnych
Trwałość	Najczęściej przedstawiane są rodziny pełne, choć pojawiają się też rodziny monoparentalne (40%) (Łaciak 2008: 117)[7].
Małżeństwo jako podstawa rodziny	W większości seriali tradycyjnych rodziny tworzą małżonkowie.
Płodność	Serialowe rodziny dwupokoleniowe najczęściej składają się z małżeństwa posiadającego dzieci – 88% (Arcimowicz 2012). Praktycznie nie ma bezdzietności z wyboru (Łaciak 2008: 117; Łaciak 2007: 177).
Uroczysta forma zawarcia małżeństwa	Wesele (lub opowieść o nim) jest często ważnym elementem fabuły.
Religijny charakter życia rodzinnego	W polskich tele-sagach rodzinnych często celebrowane są święta religijne (katolickie), np. Boże Narodzenie, Wielkanoc. Niekiedy towarzyszą tym wydarzeniom osobne odcinki.
Upłciowiony podział obowiązków domowych	20% kobiet nie pracuje zawodowo, w przeważającej większości to one zajmują się domem (Łaciak 2008: 119-120). Kobiety przypisane są do sfery domowej, mężczyźni do sfery publicznej (Arcimowicz 2012).

Wnioski uzyskane dzięki zamieszczonemu tu porównaniu można zestawić z rezultatami przeprowadzonego przeze mnie badania jakościowego, którego celem było ustalenie, w jaki sposób kobiety wiejskie dekodują wielkomiejskie przekazy. Na początku 2012 roku przeprowadziłem cztery wywiady fokusowe z mieszkankami polskich wsi popegeerowskich. Każdy z nich rozpoczynał się obejrzeniem wspólnie z grupą respondentek jednego odcinka serialu *M jak miłość* (najpopularniejszy serial wśród badanych) oraz jednego odcinka *Współczesnej rodziny*, po czym następowała rozmowa na temat ich treści. Chociaż tematyka badania była skupiona wokół

[6] Badania te nie zostały jeszcze opublikowane. Dane uzyskałem dzięki uprzejmości autora.
[7] Niemal wszystkie rodziny patchworkowe przedstawione są zaś jako rodziny konfliktogenne.

kodów kulturowych, to w trakcie wywiadu kobiety wiejskie wypowiadały się także na temat akceptowanych i nieakceptowanych przez siebie wizji rodziny. Świat widziany oczami moich respondentek wydawał się światem pełnym tradycyjnych wzorców, które nie były podatne na zmianę. Dobrze widać to na przykładzie definicji rodziny, z której korzystały najczęściej uczestniczki badania. Rodzina była według nich pojęciem zarezerwowanym wyłącznie dla par heteroseksualnych. Pogląd ten był powielany niemal we wszystkich wypowiedziach. Co więcej, nie każdy heteroseksualny związek dwóch osób był traktowany przez respondentki jako rodzina. Stanowienie jej wymagało bowiem – zdaniem badanych – formalizacji. Respondentki uważały, że kohabitanci nie zasługują na takie miano. To jednak nie wszystko. Zgodnie z rozumowaniem respondentek, osoby homoseksualne (*No jeszcze była mowa o tych gejach, a pan to nazywa związkiem*, J2) lub żyjące w związku nieusankcjonowanym prawnie (*Skoro się ukrywają i po kryjomu się spotykają, to znaczy, że jeszcze nie są parą, nie?*, K4) nie mają prawa określać swojej intymnej relacji z osobą tej samej płci mianem „związku". Widać wyraźnie, że wizja, która wyłania się z tych wypowiedzi, jest konserwatywna, chociaż pojawiają się w niej pewne elementy nowoczesnego stylu życia[8]. Zasadniczo jednak jest to wizja spójna z wizerunkiem przedstawianym w tradycyjnych serialach, których widzkami były w znaczącej części badane przeze mnie kobiety.

Z przedstawionych tu danych wynika, że tradycyjne seriale współgrały z tradycyjną wizją rodziny. Nieco trudniejszym zadaniem będzie ustalenie, czy elementy życia współczesnych rodzin są równie dobrze odmalowane w serialach współczesnych.

Współczesna rodzina, współczesny serial

Już w 2002 roku Krystyna Slany zauważyła, że *w ponowoczesnych społeczeństwach nie da się już pomijać grup nie pasujących do obrazu* normalnego społeczeństwa*: kobiet i mężczyzn nie wchodzących w związki małżeńskie, a żyjących samotnie lub w związkach kohabitacyjnych, bezdzietnych, samotnie wychowujących dzieci, żyjących w związkach homoseksualnych* (Slany 2002: 54). Autorka ta poświęciła sporo uwagi zagadnieniom takim jak (Slany 2002: 83 i następne):

- bezdzietność z wyboru (*DINKS – Double Income, No Kids);*
- małżeństwa kontraktowe *(covenant marriages);*
- małżeństwa-seriale (określane też mianem poligamii sukcesywnej);
- rodziny wielopokoleniowe, rody, skupiska plemienne;
- rodziny zrekonstruowane (rodziny patchworkowe, rodziny-układanki);
- związki homoseksualne;
- związki kohabitacyjne;
- małżeństwa wizytowe (związki *Living Apart Together* – razem, ale oddzielnie);

[8] Uważam, że jest to efekt wzorcotwórczego działania seriali telewizyjnych. Chociaż kobiety te rzadko miały okazję obserwować wielkomiejskie środowisko, w którym związki homoseksualne, kohabitacyjne czy pary *LAT* występują częściej, to jednak miały pewien obraz zmieniającej się kultury. W prezentowanym projekcie ustaliłem, że ulubioną strategią interpretacyjną stosowaną przez respondentki były „porównania do rzeczywistości". Badane kobiety, które bardzo często prezentowały konserwatywne poglądy polityczne, oczekiwały od serialu przede wszystkim tego, że będzie on dobrze odzwierciedlał życie innych ludzi. Realistyczność wymagała zaś pokazywania związków nieheteronormatywnych (np. w *Barwach szczęścia*). Swoisty „paradoks telewizji" polega więc na tym, że badane przeze mnie kobiety – mimo, że początkowo niewiele z nich akceptowało nienormatywne formy rodzin – dzięki temu, że (na ich własne „życzenie") rodziny takie pojawiały się na ekranie, przyjmowały bardziej otwartą postawę w stosunku do nich (były w stanie akceptować je w telewizji). Piszę tu o „paradoksie", ponieważ – patrząc z innej perspektywy – obecność nienormatywnych rodzin na ekranie była spowodowana najprawdopodobniej chęcią sprostania wymaganiom masowego widza, który ze względu na te obrazy (a więc niejako poprzez swoje wymagania, co do przekazu telewizyjnego) staje się bardziej tolerancyjny.

- związki monoparentalne;
- życie w komunie (zdaniem cytowanej autorki jest to forma praktycznie zanikła);
- życie w samotności (tzw. *single life)*.

Do listy tych problemów możemy dodać także analizowane przez innych autorów następujące zjawiska:

- rodziny w formie „kółek przyjaciół" (pokrewieństwo rozumiane jako kwestia wyboru) (por. Sikorska 2009: 143);
- niestandardowe relacje wychowawcze (np. nowocześni ojcowie, angażujący się w wychowanie dzieci) (por. Arcimowicz 2008; Szlendak 2010: 445-452);
- brak wyłączności seksualnej;
- bezdzietność z wyboru (Szlendak 2010: 462)[9].

Do każdego z problemów składających się na zaprezentowaną listę z łatwością można dopisać przykład serialu *post-soap*, w którym problem ten był przedstawiany w szczególnie wyraźny sposób. Warto zauważyć także, że część tych problemów zaczyna pojawiać się także w polskich tele-sagach rodzinnych. Zestawienie to pokazuje następująca tabela.

Tabela 2. Problematyka ponowoczesnych form życia małżeńsko-rodzinnego w serialach *post-soap* i polskich tele-sagach (opracowanie własne)

Forma/cecha życia małżeńsko-rodzinnego	**Serial *post-soap*[10]**	**Tradycyjna polska tele-saga**
DINKS	*Chuck*	-
Małżeństwa kontraktowe	*Big Love*	-
Małżeństwa-seriale	*Modern Family*; *Lie to Me*	Większość tele-sag
Rodziny wielopokoleniowe	*Big Love*; *Modern Family*	Większość tele-sag
Związki homoseksualne,	*Queer as Folk*; *The L Word*	*Barwy szczęścia*, *Na Wspólnej* (pojedyncze epizody, raczej osoby nie-heteronormatywne, niż homoseksualne)
Związki kohabitacyjne	Większość seriali *post-soap*, np. *Chuck*	Większość tele-sag
Małżeństwa wizytowe (*LAT*)	*White Collar*	-
Związki monoparentalne	*Weeds*	Większość tele-sag
Życie w komunie	*Big Love*	-
Życie w samotności (*single*)	*Chuck*	Większość tele-sag
Rodziny w formie „kółek przyjaciół"	*Chuck, Friends*[11]	-
Niestandardowe relacje wychowawcze	*Lie to Me*	-
Brak wyłączności seksualnej	*House, M.D.; Big Love*	-
Bezdzietność z wyboru	*White Collar*	-

[9] W odróżnieniu od modelu *DINKS* nie musi być ona motywowana ekonomicznie.

[10] Ze względu na niedokładność tłumaczeń niektórych tytułów, pozostawiłem w tym miejscu nazwy oryginalne.

[11] Nie jest to oczywiście serial post-soap. Ten emitowany w latach 1994-2004 serial (powstał znacznie wcześniej niż inne omawiane tu produkcje) nie był skomplikowany formalnie, nie zawierał również kontrowersyjnych tematów. *Friends* byli jedyną produkcją telewizyjną, która w bezpośredni sposób przedstawiała niespokrewnione i żyjące razem osoby.

Widać tu wyraźnie, że wszystkie opisywane w literaturze socjologicznej typy współżycia rodzinnego zostały przedstawione w serialach *post-soap*, chociaż wiele z nich znalazło swoje odzwierciedlenie także w serialach tradycyjnych. Różnica pomiędzy oboma typami seriali polega jednak na sposobie prezentowania nowych zjawisk. Podczas gdy w serialu tradycyjnym nie ma zbyt wiele miejsca na rozwinięcie tej tematyki, seriale nowego typu poświęcają im znacznie więcej czasu. Dobrym przykładem może być serial *Weeds*, emitowany w Stanach Zjednoczonych w latach 2005-2011, w całości opowiadający, jak pisałem wcześniej, o losach kobiety, która utrzymując się z handlu marihuaną (stąd tytuł) samotnie wychowuje dwóch synów.

Seriale *post-soap* są wyjątkowe jednak nie tylko dlatego, że poruszają tabuizowane dotąd tematy, lecz także dlatego, że zwalczają mit rodziny jako „złotej" instytucji, w której panuje wieczna szczęśliwość, pokazując, że rodzina jest niełatwą formą współżycia. Widać to szczególnie wyraźnie na przykładzie serialu *Doktor House*, jednej z najpopularniejszych produkcji typu *post-soap*. Jego badaczka Jill Winters zauważa, że serial ten *pokazuje rodzinę w negatywnym świetle, ponieważ jest ona zarówno symbolem, jak i narzędziem wspierającym ogólniejsze przesłanie serialu, jakim jest pogarda dla kolektywu* (Winters 2009: 51). Inne produkcje *post-soap*, choć ich przesłania zwykle różnią się znacząco, posiadają jednak punkt wspólny: dekonstruują tradycyjną medialną wizję szczęśliwej, pełnej rodziny.

Ograniczając się do produkcji uwzględnionych w powyższej tabeli można wskazać kilka problemów, które łączą się z nawiązywaniem relacji intymnych w warunkach późnej nowoczesności. *Lie to Me* (serial o wykrywaniu kłamstw) pokazuje, że podstawowe relacje społeczne oparte są często na nieszczerości. *Chuck*, historia informatyka, który zostaje superszpiegiem, w znacznej mierze jest serialem o poszukiwaniu „prawdziwej" (heteroseksualnej) miłości, jednak na drugim planie ukazuje ona, jak trudno jest obecnie stworzyć jakikolwiek związek (dewiacje seksualne, niepowodzenia miłosne, frustracja różnych bohaterów). *White Collar* z kolei (serial o fałszerzu sztuki, który współpracuje z FBI) uzmysławia, że skupienie na karierze zawodowej i wielkomiejski styl życia mogą zrujnować uczucie, które z początku wydawało się niezwykle silne. *Big Love* (serial o poligamicznej rodzinie mormońskiej) pokazuje natomiast, jakie przeszkody w zawarciu szczęśliwego związku mogą płynąć z określonych uwarunkowań historyczno-kulturowych. *Queer as Folk*, *The L Word*, a po części także *Modern Family* przedstawiają zaś związki jednopłciowe, co uderza w jeden z najczęściej przywoływanych elementów konserwatywnych definicji rodziny. Ostatnia z wymienionych produkcji jest w mojej opinii najbardziej postmodernistycznym serialem, ponieważ pokazuje ona jednocześnie wiele konstrukcji rodzinnych, które składają się na jedną dużą rodzinę patchworkową. W ten sposób przemiana rodziny zachodząca w realnym świecie znalazła swoje odzwierciedlenie w serialowej rzeczywistości.

W Polsce brakuje produkcji, które ujmowałyby rodzinę w podobny sposób. Jedynym wyjątkiem wydaje mi się wspomniany już serial *Hotel 52*. Serial zrealizowany według pomysłu Michała Kwiecińskiego w niektórych odcinkach pokazuje, jak toksyczną instytucją może być rodzina i jakie problemy może generować (niewierni małżonkowie, nadopiekuńczy rodzice, aseksualność, fikcyjne małżeństwa). W produkcji tej zdecydowanie można odnaleźć dystans w stosunku do rodziny, który wyczuwa się w emitowanych obecnie zagranicznych serialach telewizyjnych.

Podsumowanie

Tematykę rodzinną i tematykę serialową łączy bardzo wiele. Wystarczy przyjrzeć się tytułom takich seriali, jak *Rodzina Soprano, Rodzina Borgiów, Rodzina zastępcza*, aby uświadomić sobie, że rodziny są jednym z najbardziej wdzięcznych tematów, które mogą zostać opisane w serialowym scenariuszu. Z punktu widzenia badaczy i badaczek zajmujących się psychologią ewolucyjną jest to zrozumiałe, ponieważ ewolucyjne dziedzictwo każe nam interesować się problemami związanymi z reprodukcją, która najczęściej dokonuje się właśnie w rodzinie lub w którejś z jej alternatywnych

form (por. Saad 2011; Szlendak, Kozłowski 2009; Kanazawa 2002; Kanazawa 2012). W tym sensie warto zauważyć, że seriale telewizyjne stanowią formę kultury, która odpowiada potrzebom wypływającym z natury ludzkiej. Lubimy oglądać seriale poświęcone rodzinie, ponieważ w toku ewolucyjnego rozwoju przekonaliśmy się niejednokrotnie, jak ważne jest życie rodzinne. Teksty kultury nie mogą poprzestawać jednak na odmalowywaniu tradycyjnych form życia małżeńsko-rodzinnego, dlatego też sięgają po jego współczesne, nieheteronormatywne, postaci.

Przeprowadzona analiza pozwala wyprowadzić kilka wniosków, choć ze względu na wybiórczy materiał, który posłużył do napisania tego artykułu, mają one charakter wstępny i wymagają potwierdzenia (np. poprzez szczegółowe porównanie modelu rodziny widocznego w *Klanie* z tym znanym z *Modern Family*).

Przede wszystkim należy zauważyć, że problemy związane ze współczesnymi formami życia małżeńsko-rodzinnego znajdują swoje odzwierciedlenie w serialach typu *post-soap*, podobnie jak w przypadku seriali tradycyjnych można wskazać elementy definicji rodziny tradycyjnej.

Ważna obserwacja dotyczy jednak również tego, że tradycyjne tele-sagi rodzinne coraz częściej zaczynają podejmować tematy kontrowersyjne; często są związane z funkcjonowaniem nienormatywnej rodziny. Wydaje się, że dzieje się tak ze względu na to, że serial tradycyjny chcąc zdobyć popularność musi starać się naśladować rzeczywistość. Z przeprowadzonych i wspomnianych tu przeze mnie badań wiem, że – przynajmniej wśród kobiet wiejskich – „realistyczność" serialu jest jedną z głównych cech, na których opiera się ich ocena. Z drugiej strony to często seriale, spełniając swoją wzorcotwórczą rolę, kształtują obraz świata swoich widzów. Wobec tego uważam, że coraz częstsze pojawianie się nienormatywnych rodzin w serialach telewizyjnych należy tłumaczyć wzajemnym oddziaływaniem na siebie dwóch czynników: przemian społeczeństwa (które obserwują producenci seriali oraz ich widzowie) oraz upodobania masowych[12] widzów do „realizmu"[13]. Przemiany społeczeństwa powodują, że w serialach obu wyróżnionych tu typów coraz częściej umieszczane są osoby nieheteronormatywne. Natomiast upodobanie do realizmu (rozumianego jako chęć, aby produkcje telewizyjne przedstawiały świat takim, jaki jest naprawdę) powoduje, że tolerancja dla tych osób rośnie. Gdyby społeczeństwo się nie zmieniało, prawdopodobnie zabieg „lokowania idei" byłby skazany na niepowodzenie. Gdyby natomiast ludzie nie potrzebowali realistycznego przedstawienia życia bohaterów, postacie nieheteronormatywne mogłyby nigdy nie zostać zaakceptowane (mimo że występują w społeczeństwie). Ten splot dwóch czynników wydaje mi się dobrym dowodem na to, że kultura popularna posiada moc emancypacyjną[14]: ludzie uczestnicząc w serialowym świecie, pretendującym do

[12] Posiadających niższą kompetencję kulturową oraz inny niż miejski typ kapitału kulturowego (Por. Bourdieu 2005).

[13] Warto zwrócić uwagę, że każdy „realizm" jest dyskursywnym efektem osiąganym za pomocą określonych, skonwencjonalizowanych środków i technik przekazu. XIX-wieczni pisarze realistyczni wierzyli, że polega on na prostym odzwierciedleniu rzeczywistości, co nie wydaje się współcześnie adekwatnym ujęciem. W przyjętym przeze mnie sensie serial jest realistyczny, kiedy stwarza pozory pokazywania życia takim, jakie jest. Choć producenci często chcą pokazać świat, takim, jaki jest, proste odzwierciedlenie rzeczywistości nie zawsze jest bowiem możliwe. Na „realizm" seriali emitowanych na całym świecie z pewnością wpływają amerykańskie, wzorce obyczajowości. Ze względu na fakt, że wzorce te budowano w kontekście liberalnego, wieloetnicznego społeczeństwa, seriale *post-soap* (ale też seriale polskie, których producenci w jakimś stopniu obserwują to, co dzieje się na rynku medialnym), promują wzorce emancypacyjne.

[14] „Moc emancypacyjną" rozumiem, jako zdolność do promowania wzorców stymulujących zmianę, pożądaną z punktu widzenia równości społecznej. Wyjaśnienie faktu akceptacji nienormatywności przez widzów seriali *post-soap* wydaje się znacznie łatwiejsze: są one skierowane do odbiorców posiadających wielkomiejski typ kapitału kulturowego, które przypuszczalnie cechuje wyższy poziom tolerancji dla odmienności; mają też zapewne doświadczenia osobiste związane z niektórymi nienormatywnymi elementami współczesnego życia rodzinnego. W ich przypadku, w przeciwieństwie do widzów masowych, serial byłby narażony na zarzut nierealistyczności (w konsekwencji: śmieszność), jeżeli nie pokazywałby prawdziwego, współczesnego życia.

reprezentowania rzeczywistych relacji międzyludzkich (a więc także relacji nieheteronormatywnych), stają się bardziej tolerancyjni.

Bibliografia

Adamski, Franciszek.1987. Rodzina między sacrum a profanum. Poznań: Pallotinum.

Ang, Ien. 2005. *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic Imagination*. New York: Routledge.

Arcimowicz, Krzysztof. 2008. Wizerunek ojca w polskich mediach na przełomie XX i XXI wieku. W: Małgorzata Fuszara (red.), Nowi mężczyźni? Zmieniające się modele męskości we współczesnej Polsce. Warszawa: Trio, s. 115-149.

Arcimowicz, Krzysztof. 2013. Dyskursy o płci i rodzinie w polskich telesagach. Analiza seriali obyczajowych najpopularniejszych na początku XXI wieku", Warszawa: Wydawnictwo Akademickie ŻAK [maszynopis udostępniony przez autora].

Bauman, Zygmunt. 2007. Płynne życie. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Bokiniec, Monika. 2011. „*Big Love*, czyli „to właśnie otwartość czyni z nas rodzinę". W: Seriale. Przewodnik Krytyki Politycznej. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 137-143

Bożek, Renata. 2011. „Trawka", czyli o tym, co się pleni na przedmieściach i nie tylko tam. W: Seriale. Przewodnik Krytyki Politycznej. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 204-213.

CBOS. 2010. Postawy prokreacyjne Polaków. Warszawa. http://bezuprzedzen.org/doc/postawy_prokreacyjne_Polakow_CBOS_01_2010.pdf, dostęp: 10.03.2011.

Europe in Figures. "Eurostat Yearbook: 2011". Luxembourg: Eurostat.

Filiciak, Mirosław. 2011. TV czy nie-TV? Telewizja doby post-soap opera i sieci peer-to-peer. W: Mirosław Filiciak i Barbara Giza (red.). Post-soap. Nowa generacja seriali telewizyjnych a polska widownia. Warszawa: Scholar, s. 237-255.

Giddens, Anthony. 2010. Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Halawa, Mateusz. 2006. Życie codzienne z telewizorem. Z badań terenowych, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Jenkins, Henry. 2011. Seriale tworzą nowe wspólnoty (w rozmowie z Szymonem Grelą), w: Seriale. Przewodnik Krytyki Politycznej, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 32-46.

Kanazawa, Satoshi. 2002. "Bowling with Our Imaginary Friends". *Evolution and Human Behavior* 23, s. 167-171.

Kanazawa, Satoshi. 2012. *The Intelligence Paradox: Why the Intelligent Choice Isn't Always the Smart One*, Hoboken: Wiley.

Kisielewska, Alicja. 2004. Serial telewizyjny jako forma mitologizacji kultury. W: Alicja Kisielewska (red.). Między powtórzeniem a innowacją. Seryjność w kulturze. Kraków: Rabid, s. 205-221.

Kisielewska, Alicja. 2008. Serial telewizyjny – współczesna „Biblia pauperum"?. W: Eugeniusz Wilk, Iwona Kolasińska-Pasterczyk (red.). Nowa audiowizualność – nowy paradygmat kultury? Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 417-424.

Kisielewska, Alicja. 2009. Polskie Tele-sagi – mitologie rodzinności. Kraków: Rabid.

Kwak, Anna. 2012. Od i do małżeństwa i rodziny: „czas" rodziny – „czas" jednostki. W: Anna Kwak i Mariola Bieńko (red.). Wielość spojrzeń na małżeństwo i rodzinę. Warszawa: WUW, s. 39-60.

Lyotard, Jean-François. 1997. Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy. Warszawa: Aletheia.

Łaciak, Beata. 2007. Obraz polskiego domu w serialach telewizyjnych. W: Grażyna Woroniecka (red.). Co to znaczy mieszkać? Warszawa: Trio, s. 173-197.

Łaciak, Beata. 2008. Obraz rodziny w polskich serialach obyczajowych, w: Jadwiga Izdebska (red.). Media elektroniczne – kreujące obraz rodziny i dziecka. Białystok: Trans Humana, s. 115-131.

Nowak, Samuel. 2011. *Queer as Folk*: telewizja, seks i polityka różnicy. W: Mirosław Filiciak i Barbara Giza (red.). *Post-soap*. Nowa generacja seriali telewizyjnych a polska widownia. Warszawa: Scholar, s. 177-192.

Ostrowska, Joanna. 2011. «Czysta krew», czyli jak demoniczna mniejszość przejmuje władzę, w: Seriale. Przewodnik Krytyki Politycznej, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 291-296.

Radkiewicz, Małgorzata. 2002. Matki, żony,... feministki?! Serialowe wizerunki kobiet, w: Edyta Zierkiewicz i Izabela Kowalczyk (red.), Kobiety w kulturze popularnej, Wrocław: MarMar, s. 53-62.

Rocznik Demograficzny. 2011. Warszawa: GUS.

Saad, Gad. 2011. *The Consuming Instinct: What Juicy Burgers, Ferraris, Pornography, and Gift Giving Reveal about Human Nature*. Amhers: Promethus Books.

Sikorska, Małgorzata. 2009. Nowa matka, nowy ojciec, nowe dziecko: o nowym układzie sił w polskich rodzinach. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Slany, Krystyna. 2002. Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie. Kraków: Nomos.

Slany, Krystyna. 2006. Socjo-demograficzne aspekty „syndromu opóźniania" i jego konsekwencje dla polityki społecznej. W: Anna Michalska (red.). Obrazy życia rodzinnego z perspektywy interdyscyplinarnej. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 13-25.

Szczepański, Jan. 1970. Elementarne pojęcia socjologii. Warszawa: PWN.

Szlendak, Tomasz, Tomasz Kozłowski. 2009. Naga małpa przed telewizorem. Popkultura w świetle psychologii ewolucyjnej. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Szlendak, Tomasz. 2010. Socjologia rodziny. Warszawa: WN PWN.

Winters, Jill. 2009. Pojawia się dysfunkcjonalna rodzina. W: Wilson Leah, Dr House. Całkowicie bez autoryzacji. Warszawa: Prószyński i S-ka, s. 43-52.

Wittgenstein, Ludwig. 2005. Dociekania filozoficzne. Warszawa: WN PWN.

Kamil Łuczaj – absolwent filozofii i socjologii, doktorant w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Interesuje się socjologią kultury, historią idei i badaniami społecznymi.

Kamil Łuczaj – a Philosophy and Sociology graduate; a PhD candidate in the Institute of Sociology at the Jagiellonian University, Cracow, Poland. He is interested in sociology of culture, history of ideas, and social research.

Bartłomiej Nowak
Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Jagielloński

„Homorodzina" w polskich filmach i ich recenzjach prasowych

Analiza kilku wybranych polskich filmów powstałych w latach 2005-2009, w których bohaterami są geje i lesbijki, żyjący lub próbujący żyć w stałych związkach, a tworzący rodziny nienormatywne. Autor przygląda się sposobom prezentacji osób homoseksualnych w tych filmach, ich recepcji w mediach oraz poruszaniu przez nie takich kwestii, jak adopcja dzieci przez gejów i lesbijki. Uwaga zostaje też zwrócona na konserwatywne treści analizowanych filmów oraz ich sposoby walki ze stereotypami.

Słowa kluczowe: homoseksualizm, polskie kino, rodzina nienormatywna

Homo-Family in Polish Films and Their Press Reviews

This text is an analysis of a few Polish films made between 2005 and 2009, in which gay and lesbian characters – as members of non-normative families – create and maintain (or try to do so) stable relationships. The author of this article examines the reception of these cultural texts in the press and Internet reviews as well as how they treat such topics as LGBT adoption, or how homosexual characters are represented in them. In addition, the author points to the conservative contents of the analysed movies and the ways they fight against stereotypes.

Keywords: homosexuality, Polish cinema, non-heteronormative family

W Polsce nadal powstaje niewiele filmów, w których pojawiają się geje i lesbijki, a z tych istniejących jedynie nieliczne pokazują bohaterów jako osoby decydujące się na tworzenie rodzin nienormatywnych. Przyjrzę się dokładniej pięciu filmom – czterem fabułom i jednemu dokumentowi – które są jednymi z niewielu otwarcie podejmujących temat gejowskich i lesbijskich rodzin, czy też (bardziej ogólnie) miejsca homoseksualnych mężczyzn i kobiet w dyskursie dotyczącym współczesnej rodziny. Będą to: *Homo Father* Piotra Matwiejczyka z 2005 roku, *Senność* Magdaleny Piekorz i *Mała wielka miłość* Łukasza Karwowskiego (oba z 2008 roku), *Idealny facet dla mojej dziewczyny* (2009) Tomasza Koneckiego, wreszcie dokument *homo.pl* Roberta Glińskiego (2007). Odwoływać się będę zarówno do recenzji czy szerszej opinii na temat tych filmów, próbując przyjrzeć się ich odbiorowi w dyskursie internetowym czy prasowym, jak i m. in. spostrzeżeń poczynionych przez Judith Butler na temat relacji tożsamości seksualnej z płcią kulturową oraz płcią biologiczną (Butler 2008) i funkcjonowania słowa „homoseksualista" w języku homospołeczności (Butler 2010). W toku mojego artykułu przywołane zostaną także nazwiska Laury Mulvey, analizującej miejsce kobiety w klasycznym kinie amerykańskim (Mulvey 2010), Michela Foucault (w kontekście jego uwag poczynionych na temat postrzegania homoseksualności przez dyskurs naukowy; zob. Foucault 2010), dr. hab. Jacka Kochanowskiego, badacza tożsamości gejów (Kochanowski 2004), a w podsumowaniu – Mary McIntosh, zwracającej uwagę na wieloznaczność terminu „homoseksualista" (McIntosh 1998). Nie będę się zajmować analizą tych tekstów teoretycznych i socjologicznych. Zostaną one przywołane (czasem zresztą jedynie w formie krótkiej wzmianki), by rzucić światło na to, co interesuje mnie w moim tekście przede wszystkim: znaczenia w/w tekstów filmowych.

Homo Father

Homo Father promowany był jako „pierwszy gejowski film z Polski"[1]. Opowiada historię mieszkającej razem pary homoseksualnej: Roberta (Dawid Antkowiak) i Gabriela (Bodo Kox). Robert to – by użyć „branżowego"[2] języka – gej „nieprzegięty"[3] i „niewzbudzający podejrzeń". Głowa domu. Pracuje, by utrzymać siebie i Gabriela, który – niczym klasyczny „gospoś domowy" – opiekuje się ich wspólnym mieszkaniem i gotuje partnerowi obiady. Problemy pary spiętrzają się, kiedy Gabriela odwiedza Natalia, która go kiedyś – pijanego – uwiodła i urodziła ich córkę, o czym nie poinformowała go aż do tej chwili. Kobieta zostawia dziecko Gabrielowi, a sama ucieka w poszukiwaniu pracy za granicą.

W taki oto sposób Matwiejczyk próbuje w swoim filmie podjąć nie tylko temat związków homoseksualnych, co samo w sobie stanowiło pewne novum w polskiej kinematografii zaledwie kilka lat temu, ale także zająć się, zaakcentowanym zresztą w tytule, tematem ojcostwa gejów – niewątpliwie jeszcze bardziej kontrowersyjnym i w znacznie mniejszym stopniu istniejącym w publicznym dyskursie dotyczącym równouprawnienia homoseksualistów w Polsce. Reżyser podchodzi do obranej tematyki – prawdopodobnie po to, by łatwiej ją oswoić – z humorem, tworząc raczej komedię niż rodzinny dramat, choć komedię niepozbawioną dramatycznych wydarzeń.

Fabułę *Homo Father* konstruuje Matwiejczyk tak, by pokazać widzom, że miłość dwóch mężczyzn jest w stanie pokonać wszelkie przeciwności; że dwóch gejów może żyć długo i szczęśliwie. Zakończenie filmu (matka dziewczynki powraca i zabiera dziecko do domu) pokazuje jednak, że w swym liberalizmie także on boi się przekraczać pewne granice. Temat ojcostwa gejów służy reżyserowi przede wszystkim do wytworzenia sytuacji napięcia między jego bohaterami-partnerami, nie zajmuje go on natomiast w jego bardziej dosłownym wymiarze, a mianowicie pod kątem podjęcia funkcji rodzicielskich przez dwóch homoseksualistów[4]. Robert i Gabriel nie dostają takiej szansy: dziecko powraca do matki.

Powierzchowna jest również próba dyskusji ze schematami płciowymi dotyczącymi mężczyzn i kobiet. Gabriel pełni w domu funkcje stereotypowo przypisywane kobietom, ale to on płodzi dziecko. Matwiejczyk nie próbuje jednak wejść głębiej w relacje zachodzące między płcią biologiczną a kulturową, ograniczając się jedynie do stworzenia dość normatywnych portretów gejów – jednego bardziej „męskiego", a drugiego bardziej „zniewieściałego" – by na tym klarownym kontraście budować jasny przekaz o „różnorodności" gejów[5].

---

[1] Odsyłam do niemieckiej wersji plakatu, którą można znaleźć na przykład na stronie: http://www.filmweb.pl/film/Homo+Father-2005-235756#poster-1-fullscreen.

[2] „Branża" to w slangu osób LGBT (ang. *Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender* – lesbijki, geje, osoby biseksualne i transgenderowe/transseksualne) określenie ich społeczności

[3] Gej „przegięty" to w slangu osób LGBT homoseksualny mężczyzna, który zachowuje się w sposób przerysowany, egzaltowany, „zniewieściały". „Przegięty" „wzbudza podejrzenia" osób spoza „branży", że może być homoseksualny, co wynika głównie ze stereotypowego stawiania znaku równości między „>>zniewieściałym<< mężczyzną" a „homoseksualistą". Gej „nieprzegięty" wygląda i zachowuje się jak „typowy heteroseksualista".

[4] Autor, z całą świadomością nieneutralnych konotacji, określenia „homoseksualista" dla opisywania postaci występujących w omawianych serialach używa w swoim tekście ironicznie (przyp. red.).

[5] W jednym z zamieszczonych tu podrozdziałów, poświęconym *homo.pl*, zajmę się dokładniej kwestią ideologicznych konsekwencji jednostronnej prezentacji homoseksualistów, nawet w filmach im przychylnych. W tym miejscu ograniczę się jedynie do uwagi, że niemożliwe jest oddanie całego zróżnicowania środowiska osób homoseksualnych, zwłaszcza wtedy, gdy kreuje się dwa dość antytetyczne wzorce osobowe, jak to zrobił Matwiejczyk, nie da się bowiem uchwycić *jakiejkolwiek spójnej tożsamości obejmującej wszystkich gejów* (Kochanowski 2004: 138), czy choćby ich części. Tożsamość jest bowiem – jak przekonuje nas perspektywa *queer* – niespójna, zmienna i płynna, i (warto to podkreślić) przede wszystkim zindywidualizowana.

Mała wielka miłość

Mała wielka miłość Karwowskiego jest z kolei komedią romantyczną o parze heteroseksualnej. Oto Joanna (Agnieszka Grochowska), która zaszła w ciążę w trakcie pobytu w Stanach Zjednoczonych, próbuje poinformować ojca dziecka, Iana – młodego i dobrze sytuowanego Amerykanina (Joshua Leonard) – o potomku, a być może nawet odnowić związek.

Joanna ma kolegę-geja, Marcela (w tej roli Marcin Bosak) – przyjaciela, który jej pomaga w trakcie ciąży, a zapewne chętnie pomógłby także w wychowaniu dziecka. Funkcję tej postaci w filmie Karwowskiego następująco komentuje Karolina Zielonka-Serant w recenzji dostępnej na portalu www.kinoskop.pl:

> Przerysowany, ale i przy tym zabawny przyjaciel Joanny – gej Marcel (...) stał się siłą napędową niektórych, zwłaszcza końcowych, scen. (Zadziwiające jest to, że znana z amerykańskich produkcji sprawdzona klisza – geja – oddanego przyjaciela głównej bohaterki, dopiero teraz zawitała do naszych filmów) (Zielonka-Serant 2008).

Sprowadzenie roli Marcela do „kliszy" nie pozwala przyjrzeć się dokładnie i krytycznie portretowi filmowego bohatera. A ten – choć trzeba przyznać, niezbyt rozbudowany – jest nie tylko wspomnianą „kliszą", ale także lekką grą z istniejącym w polskiej kulturze stereotypem „męskości". Marcel jest mężczyzną troskliwym, odpowiedzialnym i zaabsorbowanym ciążą Joanny znacznie bardziej, niż Ian. Nic pewnie zatem dziwnego, że notorycznie jest przez osoby niewtajemniczone w jego relację z Joanną (np. przez pielęgniarki czy taksówkarza, wiozącego go do Joanny w dzień porodu) brany za ojca dziecka, a jego wyjaśnienia, że jest inaczej, są ignorowane. Z drugiej strony – choć oczywiście wszystko to (zgodnie z regułami komedii) obracane jest w żart – w ten sposób udaje się Karwowskiemu wykreować czytelny podtekst: Marcel nie byłby pewnie złym towarzyszem życia Joanny i złym ojcem dla jej dziecka. Idąc dalej tym tropem – w podtekście pojawia się temat bliski Judith Butler: w *Uwikłanych w płeć* zwracała ona uwagę na powiązanie w dyskursie płci z tożsamością:

> Kulturowa płeć może oznaczać *jedność* doświadczenia, jedność biologicznej płci, kulturowej płci i pragnienia, tylko jeżeli przyjmiemy, że biologiczna płeć w jakiś sposób wymusza kulturową – a kulturowa płeć desygnuje tu siebie pod względem psychicznym i/lub kulturowym – oraz pragnienie, przy czym pragnienie jest heteroseksualne i różnicuje się w relacji opozycji do owej innej kulturowej płci, której pragnie (Butler 2008: 100).

Podważenie tego związku – zwrócenie uwagi na możliwość powiązania tożsamości homoseksualnej z tym aspektem „męskiej" płci kulturowej, który każe łączyć „męskość" z ojcostwem – burzy jednocześnie stałość konstruktu, jakim jest płeć rozumiana jako jedność płci biologicznej, kulturowej i tożsamości *hetero*seksualnej. Film Karwowskiego – być może nie do końca świadomie – ten związek kilkakrotnie próbuje podważać.

Finał filmu przywraca jednak heteronormatywny porządek: Joanna i Ian zostają ze sobą i żyją razem długo i szczęśliwie, a Marcel pozostaje nikim więcej, jak tylko przyjacielem rodziny. Autocenzura scenarzysty (i jednocześnie reżysera) znajduje wizualny wyraz w jednej z ostatnich scen filmu: Marcel, uszczęśliwiony informacją o udanym porodzie, całuje przyjaciela Iana, a kamera w pośpiechu wykonuje odjazd w bok (jak gdyby twórca chciał nam oszczędzić patrzenia na kontrowersyjną scenę?), by zatrzymać się na pocałunku rodziców Joanny. Jest to bardzo obrazowe przywrócenie tzw. „naturalnego" porządku – wizualna „normalizacja" sceny, która łagodzi wszelkie „wywrotowe" treści z wcześniejszej części filmu.

Senność

Senność Magdaleny Piekorz to jedna z bardzo nielicznych we współczesnym polskim kinie prób stworzenia gejowskiej historii miłosnej od początku do końca „na poważnie". Romans młodego lekarza, Adama Cieślika (Rafał Maćkowiak) i młodego mężczyzny uprawiającego breakdance, „Bystrego" (Bartosz Obuchowicz), to jedna z trzech przeplatających się w scenariuszu Wojciecha Kuczoka historii, z których dwie pozostałe stanowią opowieści o parach małżeńskich: jedna z żon, Róża (Małgorzata Kożuchowska) cierpi na narkolepsję wywołaną, jak się dowiadujemy, szokiem związanym z odkryciem romansu męża (Michał Żebrowski), a mąż z drugiej pary, Robert Wojnar (Krzysztof Zawadzki), znany pisarz, dowiaduje się, że ma raka, ale nie potrafi i nie chce powiedzieć o tym żonie (Joanna Orleańska), z którą od dawna nic go już nie łączy.

W recenzji filmu Piekorz, zamieszczonej w dziesiątym numerze „Kina" z 2008 roku, Krzysztof Świrek pisał:

> „W piekle pokazują ci niewykorzystane szanse" – mówi jedna z postaci filmu – i „wszystkie chwile szczęścia, które straciłeś" (…). W każdej wizji piekielnej kary centralne miejsce zajmuje najcięższy grzech, z definicji – postępek czy zaniedbanie nie do wybaczenia. W filmie Piekorz tym grzechem jest więc „niewykorzystanie szans". Z jednej strony ta myśl nadaje działaniom postaci wymiar moralny – rozprawa z tym, co w ich życiu jest powodem niespełnienia, staje się dla nich zobowiązaniem wobec samych siebie. Z drugiej jednak strony – wykorzystanie szans nie może być uznane za uniwersalny moralny imperatyw. Jest to raczej wizja życia, w której centralne miejsce zajmują pojęcia „samorealizacji", „odkrywania własnego ja" czy „bycia sobą" (Świrek 2008).

Magdalena Michalska zaś pisała w „Dzienniku" następująco:

> Trzy historie spotykają się i rozchodzą, by przez punktowe, chwilowe rzucenie światła na problemy tej trójki prowadzić do tego samego wniosku - jeśli nie żyjemy w zgodzie ze sobą, to pozostajemy w letargu, którego nie można nazwać życiem (Michalska 2008).

Z kolei Paweł T. Felis w „Gazecie Wyborczej" komentował:

> Wszyscy [bohaterowie filmu – BN] wydają się uwięzieni – w społecznych stereotypach, w chorobie (…). Najciekawsze w filmie okazuje się jednak to, że „więzienie" tylko pozornie przychodzi z zewnątrz – bohaterowie trwają w letargu trochę na własne żądanie. Nie wadzą się ze światem, chcą żyć ostrożnie, ale wtedy właśnie ranią innych – i siebie – najbardziej (Felis 2008).

Konieczność syntezy trzech historii i wyciągnięcia z nich jednego, czytelnego przekazu narzuca forma filmu Piekorz, w której historie Wojnara, Cieślika i Róży nieustannie przeplatają się ze sobą i zdają się oddziaływać na siebie wzajemnie różnorakimi znaczeniami. Wszyscy przytoczeni wyżej krytycy odnajdują łączący wątki filmowe klucz w temacie „samorealizacji": nawet Felis, który wydaje się być od tego najbardziej daleki, pisze o „więzieniu" pochodzącym od nas samych, a więc – pośrednio – o hamulcach, które przeszkadzają nam w spełnianiu naszych pragnień i o tym, że – jego zdaniem – film Piekorz radzi je pokonywać. Jako że dla nas najważniejszy jest tu wątek gejowski, spróbujmy odnieść słowa powyższych recenzji do niego właśnie. Czy Kuczok i Piekorz rzeczywiście przekonują nas, że homoseksualiści mogą być szczęśliwi tylko wtedy, kiedy „zaczną być sobą", a ich nieszczęście pochodzi przede wszystkim od nich samych?

Tym, co staje na drodze do szczęścia związku Adama i „Bystrego", jest przede wszystkim przeświadczenie kolegów tego ostatniego, „oprychów" „z ohydnego śląskiego blokowiska" (Michalska), że bycie gejem jest czymś skandalicznie złym. Przynależność „Bystrego" do środowiska

breakdancerów, przedstawionego w filmie jako homofobiczne, nie wynika – a przynajmniej nie mamy powodów, by tak sądzić – z faktu, że boi się on swojej tożsamości i w ten sposób próbuje tłumić homoseksualne pożądanie. Podobnie Adam: co prawda nie wyjawia on rodzicom swojej tożsamości aż do dnia, w którym jego ojciec sam się jej domyśla, zastając w mieszkaniu syna nagiego „Bystrego", ale jednak otwarcie okazuje „Bystremu" zainteresowanie, a później walczy o swoją miłość, odważnie wystawiając się na ciosy „oprychów". Właściwie jako jedyny z trojga głównych bohaterów filmu sprawia wrażenie człowieka od początku zdolnego do działania: nie poddaje się woli ojca i nie decyduje się na zamieszkanie na wsi po studiach, lecz wraca do miasta, by wieść życie po swojemu. Bo i rzeczywiście – „życie po swojemu", przeżywanie życia w zgodzie z własnym ja i własnymi potrzebami – jest w filmie Piekorz wartością nadrzędną. Wydaje mi się jednak, że podkreślając podobieństwa trzech historii pomija się wyraźne różnice, które pozwalają traktować „wątek gejowski" jako ten, który stanowi realizację postulatów stawianych w obu pozostałych. To, co nie udaje się Róży i Robertowi ze względu na niezdolność do podjęcia działań, które zmieniłyby ich życie na lepsze, przez co trwają w „letargu", udaje się Adamowi – właśnie dlatego, że zachowuje się inaczej: aktywnie mierzy się z przeciwnościami.

Ciekawe wydaje mi się także zwrócenie uwagi na funkcjonowanie w filmie Piekorz werbalnych określeń powiązanych z tożsamością seksualną. W odniesieniu do homoseksualnych bohaterów *Senności* pojawiają się one niemal[6] wyłącznie w scenach przemocy, w których bity przez kolegów „Bystrego" Adam zostaje nazwany „ciotą" i „pedałem". Spróbujmy spojrzeć na ten fakt w kontekście eseju *Słowo zakaźne. Paranoja i „homoseksualizm" w wojsku* autorstwa Judith Butler (Butler 2010: 121-146).

Nawiązując w nim do ogłoszonych przez Pentagon 19 lipca 1993 roku *New Policy Guidelines on Homosexuals in the Military* [Nowe wytyczne dotyczące polityki wobec homoseksualistów w wojsku] i odwołując się do freudowskiej psychoanalizy, ta interdyscyplinarna teoretyczka przekonuje, że armia (która w moim odczuciu może tutaj służyć jako metafora wszelkich *stricte* męskich społeczności), zwalczając „zachowania" homoseksualne wśród żołnierzy, próbuje jednocześnie przywłaszczyć sobie prawo do używania słowa „homoseksualista", uważając deklarację własnej homoseksualności za przykład homoseksualnego zachowania. Słowo określające tożsamość seksualną, przez paranoiczne zniekształcenie w heteronormatywnym dyskursie, staje się ekspresją pożądania, którym – niczym freudowskim tabu – „zarażona" może zostać osoba, w której towarzystwie zostało ono wypowiedziane. Jednocześnie zaś armia „wytwarza" homoseksualistów w tym przynajmniej sensie, że – tworząc akty prawne wykorzystujące słowo „homoseksualista" – zakłada, że istnieją ludzie, których można zamknąć w słownym konstrukcie tego kilkunastoliterowego określenia (a więc, że można ich tym słowem „dookreślić").

Punktem wyjścia analiz Butler jest więc próba zrozumienia, dlaczego „deklarację" własnej homoseksualności armia jest skłonna uznać za „zachowanie" homoseksualne. Jako że w filmie Piekorz nie dochodzi do samoidentyfikacji homoseksualistów (Adam i „Bystry" nie nazywają *siebie* ani „gejami", ani w żaden pokrewny sposób, który mógłby zostać uznany za werbalną „deklarację" ich własnej tożsamości seksualnej), wątpliwe może się wydawać przywoływanie tekstu Butler w celu analizy ich wątku w *Senności*. Wszelkie różnice obu sytuacji wydają mi się jednak pozorne. W scenie, w której Adam zostaje nazwany – czy raczej *prze*zwany – „pedałem", homospołeczność (tzn.

[6] Jedyny wyjątek stanowi scena, w której „Bystry", ćwiczący breakdance w towarzystwie swoich kolegów, nazywa obserwującego go Adama „piździuchem". Nie chcąc się wdawać w głębsze analizy, co dla znaczenia filmu Piekorz może wynikać z faktu, że mówi to on, a nie któryś z jego kolegów (choć dalszy przebieg fabuły zdaje się sugerować, że mógł to powiedzieć ze strachu o Adama), w tym miejscu chciałbym jedynie zwrócić uwagę na to, że w ogólnym zarysie jest to sytuacja podobna do tej, którą staram się w tym miejscu przeanalizować: członek homospołeczności (w tym wypadku: breakdancerów) używa określenia piętnującego homoseksualistę.

społeczność złożona wyłącznie z mężczyzn) tancerzy breakdance używa słowa, którego nie chciałaby nigdy użyć w stosunku do swoich członków. Używa go oczywiście po to, by mężczyznę napiętnować, ale i dookreślić siebie poprzez kontrast do „pedalstwa" „ciot", które społeczność ta wyklucza. Podkreśla tym samym fakt *istnienia* reguły wykluczenia, która zakazuje *zdeklarowanym* homoseksualistom przynależności do wykluczającej homospołeczności. Nie trzeba chyba dodawać, że gdyby do takiej tożsamościowej deklaracji doszło – wykluczenie byłoby natychmiastowe[7]. Butler przywołuję tutaj zresztą nie po to, żeby wykazywać paralele obu sytuacji, lecz by zwrócić uwagę na spostrzeżenia autorki dotyczące łączenia się owych reguł wykluczenia ze strachem przed pożądaniem, które stanowi zagrożenie dla homospołeczności, a jednocześnie jest wpisane w jej funkcjonowanie, czego dowodem jest spisywanie praw przed nim strzegących. W *Senności* uosobieniem zagrażającego spokojowi homospołeczności pożądania jest postać „Bystrego" – jednocześnie geja i breakdancera.

W polskim filmie takie zburzenie „sielanki" homospołeczności przez wtargnięcie w jej szeregi homoseksualnej namiętności jest ciągle rzadkością, tym więc większe uznanie należy się Piekorz i Kuczokowi, że postanowili je pokazać. Kino światowe zdążyło nas już w ostatnich dwudziestu latach przyzwyczaić do filmów, w których homoseksualistami bywają kowboje (*Tajemnica Brokeback Mountain* [*Brokeback Mountain*, 2005] Anga Lee), żołnierze (*Yossi & Jagger*, 2002 Eytana Foxa), księża (*Ksiądz* [*Priest*, 1994] Antonii Bird), a nawet neonaziści (*Braterstwo* [*Broderskab*, 2009] Nicola Donato). Każdy z tych filmów – i *Senność* nie stanowi tutaj wyjątku – zwraca uwagę na niemożność opisania jednym słowem różnorodności tożsamości homoseksualnych.

Idealny facet dla mojej dziewczyny

O filmie duetu Tomasz Konecki (reżyser) i Andrzej Saramonowicz (scenarzysta), który wcześniej zrealizował między innymi *Testosteron* (2007) i *Lejdis* (2008), Rafał Świątek pisał w „Rzeczpospolitej": *[K]onwencja miłosnej komedii jest dla nich wybiegiem, by ukazać, jak dwa fundamentalizmy – skrajnie konserwatywny i radykalnie feministyczny – zawłaszczają pojęcie miłości i wyobrażenie o roli kobiety w społeczeństwie* (Świątek). Łukasz Muszyński na portalu Filmweb komentował odmiennie, wyraźnie zdegustowany:

> Najbardziej denerwuje mnie jednak obłuda tej rozciągniętej ponad miarę pulpy dla pozornie światłych widzów. Lesbijki mogą się namiętnie całować i trenować brutalne sztuki walki, ale ostatecznie będzie to samo, co zwykle. Kobieta wyjdzie za mąż, urodzi dziecko i zacznie robić kolację. Komedia nieobyczajna? Raczej ukryta propaganda nauki kościoła katolickiego ubrana dla niepoznaki w fajną bieliznę (Muszyński 2009);

Michał Burszta na tej samej stronie internetowej zastanawiał się:

> Czy naprawdę dwa największe obozy ideologiczne w Polsce to Kościół z jednej, a organizacje kobiece z drugiej strony? Film stawia znak równości między radykalizmami obu stron sporu, co wydaje się, delikatnie mówiąc, dyskusyjne (Burszta 2009).

W *Idealnym facecie dla mojej dziewczyny* feministka-lesbijka zakochuje się w mężczyźnie i układa sobie z nim życie. Zarzuty Muszyńskiego mogą się brać nie tyle z przebiegu fabuły, ile

[7] Zupełnie jak w amerykańskiej armii tuż po ogłoszeniu *Nowych wytycznych dotyczących polityki wobec homoseksualistów w wojsku*. W ich pierwotnej wersji czytamy: *Orientacja seksualna nie stanowi przeszkody dla służby w wojsku, o ile nie wiąże się z homoseksualnym zachowaniem. Armia będzie* ***zwalniać ze służby*** *żołnierzy podejmujących* ***zachowania homoseksualne, takie jak*** *stosunek homoseksualny,* ***deklaracja, że jest się homo- lub biseksualistą (...)*** (Za: Butler 2010: 121; podkreślenie Autora).

z tego, że – mimo rzekomego dokonywania przewrotu w tematyce podejmowanej przez polskie kino i chęci ukazania związku lesbijskiego – sposób jego obrazowania przybliża go w znacznym stopniu do kina głównego nurtu. W znanym tekście filmoznawczym *Przyjemność wzrokowa a kino narracyjne* Laura Mulvey dowodziła, że sposób pokazywania postaci kobiecych w klasycznym kinie amerykańskim ma służyć przyjemności siedzącego na widowni *voyeura* płci męskiej (Mulvey 2010: 33-47). Ponadto podporządkowanie fabuły działaniu męskiego bohatera (dla którego żeńska bohaterka stanowi jedynie pasywny „dodatek") sprawia, że procesy projekcji-identyfikacji, zachodzące w trakcie oglądania filmu, również są pochodną męskiej władzy i aktywności. W opublikowanych kilka lat później *Ponownych refleksjach nad „Przyjemnością wzrokową i kinem narracyjnym" zainspirowanych „Pojedynkiem w słońcu" Kinga Vidora (1946)* (Mulvey 2010: 79-89), Mulvey uzupełniła swój wcześniejszy tekst o dodatkowe spostrzeżenia. Tym razem, przyglądając się filmom, w których głównymi bohaterkami bywały kobiety i odwołując się do morfologii bajki Władimira Proppa oraz do psychoanalizy Freuda (a zwłaszcza do jego przekonania, że faza falliczna stanowi element rozwoju „ja" nie tylko mężczyzn, ale i kobiet, a – jak to ujmuje Mulvey – *właściwa droga do kobiecości prowadzi do narastającej represji elementu „aktywnego"* (Mulvey 2010: 82), czyli właśnie fazy fallicznej), Mulvey utrzymywała, że *pozycja (...), którą zajmuje kobieta widz, tymczasowo [w trakcie seansu – BN] akceptując „męski punkt widzenia", powracając do własnej „aktywnej", „fallicznej" fazy rozwoju* to tylko *fantazja o „maskulinizacji"*, która *pozostaje w ciągłym konflikcie z samą sobą, nie może spokojnie usiedzieć w nałożonym na siebie kostiumie transwestyty* (Mulvey 2010: 89). Dzieje się tak, kiedy bohaterka filmu staje się postacią „aktywną", a więc zajmuje miejsce, które zwykle zarezerwowane jest (w fabułach i nie tylko) dla mężczyzn. Rozdarcie to może być personifikowane w filmie przez dwie odmienne postaci męskie – jedną buntowniczą, skłóconą z życiem i prawem, a drugą symbolizującą porządek, oferującą bohaterce dom i małżeństwo. Jedna uosabia zatem „fazę falliczną", pierwiastek męski w kobiecie, a druga – jego redukcję, powrót do kobiecości.

W filmie Koneckiego i Saramonowicza rozdarcie głównej bohaterki Luny (Magdalena Boczarska) również uosabiane jest przez dwie postaci: Kostka (reprezentującego porządek) i Klarę (personifikującą bunt). Pewną alternatywą dla klasycznego schematu może się wydawać fakt, że nie oba stanowiska uosabiane są w *Idealnym facecie dla mojej dziewczyny* przez mężczyzn. Jest to jednak zmiana, która – jak się przekonamy – pozostaje bez wpływu na przekaz filmu.

W kreowaniu tożsamości seksualnej głównej bohaterki Koneckiemu z Saramonowiczem udaje się – przynajmniej na początku – uniknąć zbytniej jednoznaczności. Luna, choć należy do feministycznej organizacji i związana jest z Klarą (Izabela Kuna), w przeszłości spotykała się z mężczyznami [między innymi z dziennikarzem Norbertem Plesicą (Tomasz Karolak)]. W rozmowie z inną członkinią organizacji, profesor Ryszardą Katzówną (graną przez Krzysztofa Globisza), przyznaje, że swoją przygodę z feminizmem zaczęła zaledwie półtora roku wcześniej. Jednocześnie trudno ją nazwać „biseksualną", skoro sama nazywa siebie lesbijką.

Tożsamość płciowa i seksualna postaci drugiego planu również bywa – jak na standardy polskiego kina – zadziwiająco często niejednoznaczna. Wspomniana Katzówna uważa się za kobietę, jest biologicznym ojcem Kostka (Marcin Dorociński), a uroda Luny robi na niej duże wrażenie – w jednej ze scen profesorka podziwia piersi młodej kobiety; być może dlatego, że są one dla niej pociągające (kamera wydaje się sugerować coś podobnego, kiedy pokazuje się nam dekolt grającej Lunę Magdaleny Boczarskiej z punktu widzenia Katzówny), a być może z przyczyn bardziej prozaicznych: być może Katzówna obmyśliła właśnie plan – wprowadzany później w dziele Koneckiego w życie – zarobienia pieniędzy na tzw. feministycznym filmie pornograficznym i podziwia urodę dziewczyny w sposób zupełnie aseksualny, przyglądając się jej jedynie po to, by ocenić, czy mogłaby zagrać w nim główną rolę. Dalej, w toku fabuły swój biseksualizm odkrywa Kasia Sakowska (Magdalena Różczka), była dziewczyna Kostka. Jego ciotka natomiast, Teresa Wodzień (Danuta Stenka), decyduje się dokonać *coming out* na antenie telewizji. Konecki

z Saramonowiczem kreują Katzównę w sposób przerysowany, ale grającemu ją Globiszowi udaje się okiełznać swoją postać na tyle, że nie sprawia ona wrażenia śmiesznej, a dramat ukrywania przez lata własnej tożsamości seksualnej przez Teresę Wodzień jest potraktowany z większą powagą, niż większość pozostałych wątków. Jednocześnie radykalizm kościelny nie wychodzi z filmu obronną ręką – wuj Kostka, ojciec Leon (Bronisław Wrocławski), będący dyrektorem radia „Zawsze Dziewica", przedstawiony został w *Idealnym facecie dla mojej dziewczyny* jako cyniczny biznesmen, który jest religijny jedynie na pokaz.

Nienormatywny jest zatem w filmie nie tylko związek, który próbują „na stałe" stworzyć Luna z Klarą, ale także rodzina Kostka (z ojcem, który odkrył w sobie kobietę; ciotką lesbijką; wreszcie – z Luną, dziewczyną, która uważa się za lesbijkę, ale wychodzi za mąż za Kostka i rodzi mu dziecko). Dzięki takim motywom dzieło Koneckiego sprawia wrażenie platformy ideologii postępowych i liberalnych. Dopiero dokładniejsze przyjrzenie się filmowi ujawnia, że głębiej wciąż jeszcze tkwią w nim treści konserwatywne. I nie chodzi tutaj bynajmniej (a przynajmniej nie jedynie) o zakończenie filmu, w którym lesbijka wiąże się z mężczyzną, gdyż ono akurat – ze względu na chorobę psychiczną Kostka – naznaczone jest pewną dawką dwuznaczności, skazą, która nie pozwala wnioskować, że bohaterowie z całą pewnością będą żyć od tej pory „długo i szczęśliwie". Bardziej interesująca jest konstrukcja postaci „buntowniczki" i „uosobienia prawa" (Klary i Kostka), stanowiąca – jak wspomniałem wyżej – kręgosłup fabuły wielu klasycznie opowiedzianych filmów z kobietami w roli głównej. Ich stosunek do Luny widoczny jest najlepiej w kontekście kręconego przez organizację Klary filmu pornograficznego. Klara obsadza w głównej roli swoją partnerkę, uważając, że cel (ratunek organizacji dzięki pieniądzom, jakie na nakręcenie filmu wyłoży szwedzka grupa feministyczna) uświęca środki; Kostek z kolei – dowiadując się, że Luna, która wcześniej wpadła mu w oko, będzie uprawiać seks przed kamerami – z miłości (!) zgłasza się do zagrania w filmie głównej męskiej roli, którą dostaje. Seksistowskie? Niewątpliwie: seks drogą do zdobycia kobiety. Ważniejsze jednak, że Klara, wybierając Kostka bez wiedzy Luny, wpycha ją w jego ramiona, a z dwojga bohaterów, którzy połączą się na końcu, to Kostek jest postacią aktywną, która walczy o ukochaną (niekoniecznie konwencjonalnymi metodami), podejmuje działania i wygrywa dzięki swojemu uporowi. Pod tym względem film Koneckiego jest nawet bardziej konserwatywny od tradycyjnych historii hollywoodzkich, w których – jeśli główna postać kobieca stawała się centralną bohaterką filmu (jak to się dzieje u Saramonowicza i Koneckiego z Luną) – jej działania miewały autentyczny wpływ na przebieg fabuły. Tymczasem Luna – nie licząc sceny, w której bije Kostka, podejrzewając go o to, że nagrywał ją i Plesicę ze swojego okna naprzeciwko mieszkania jej byłego kochanka – biernie poddaje się wpływom ludzi z zewnątrz, pozwalając kierować swoim życiem (np. Klarze i Kostkowi), a fakt, że jest jednocześnie instruktorką sztuk walki, kamufluje jedynie jej autentyczną, fabularną „bierność".

Podobnym kamuflażem wydaje się być zarówno nastawienie fabuły na – osiągane rzekomo dzięki kręconemu filmowi pornograficznemu – wyzwolenie kobiecej seksualności, podobnie jak sugerowanie demokratyzacji medium filmowego (i kreowania obrazu także z myślą o kobietach na widowni) w pierwszych scenach filmu, kiedy na przemian oglądamy nagie ciało Magdaleny Boczarskiej i Marcina Dorocińskiego. Ale „wyzwalający" film pornograficzny nie powstaje, kobieca seksualność zostaje „uładzona" i wpisana w związek heteroseksualny, który spełnia się w domowym zaciszu, a nie przed kamerami, a i sposób pokazywania nagości Boczarskiej oraz Dorocińskiego różni się na tyle (ona – w kąpieli, zakładająca seksowną bieliznę, z kamerą eksponującą pośladki i piersi; on – w ciemnym tunelu, na dalszym planie, widoczny wyłącznie od tyłu i oblewany wodą z umocowanych na ścianach i na suficie pryszniców, w swojej nagości zupełnie aseksualny), że wrażenie „demokratyzacji" trzeba uznać jedynie za maskę.

Ideologiczną wymowę filmu dobrze podsumowuje tytuł. *Idealny facet dla mojej dziewczyny* sugeruje eksces (żyjący razem trójkąt?), a okazuje się być aluzją do zamiany w życiu Luny kobiety na mężczyznę za zgodą jej obecnej partnerki (choć prawdą jest, że ta z kolei nie

jest świadoma konsekwencji swojej zgody na obsadzenie Kostka w głównej roli w filmie pornograficznym). Konserwatyzm miesza się więc w filmie Koneckiego z liberalizmem, ale ostatecznie zwycięża ten pierwszy.

Homo.pl

Dokument Glińskiego został zrealizowany dla polskiego HBO, ale pokazywany był także m.in. na festiwalu Era Nowe Horyzonty w 2008 roku. Gliński wybrał do tej produkcji trzy pary gejowskie i trzy lesbijki. Wypytuje w niej swoich bohaterów o to, jak się poznali, jakie jest ich podejście do ślubów homoseksualnych czy adopcji dzieci. Pyta ich o przeszłość, wykonywany zawód, a jedną z bohaterek – zajmującą się remontami mieszkań – obserwuje zresztą przy pracy. Ciekawi go także stosunek rodzin bohaterów i bohaterek do ich tożsamości seksualnej i wspólnego życia z partnerami i partnerkami.

Osoby homoseksualne wybrane przez Glińskiego niewątpliwie nie pretendują do bycia reprezentatywnymi dla całego polskiego środowiska gejów i lesbijek; mimo to Michał i Artur, Rafał i Krzysiek, Waldek i Krzysiek, Eliza, Dagmara i Sylwia stanowią pewien przekrój, różniąc się wyglądem, sposobem bycia, statusem majątkowym, historią życia i stopniem jego „jawności". Artur jest fryzjerem, który marzy o otworzeniu własnego zakładu. Michał to były student teologii i prawa, który przez jakiś czas *prowadził (…) nabożeństwa, asystował (…) przy ślubie, odprawiał (…) pogrzeb, prowadził (…) parafię przez dwa miesiące*, *głównie w zastępstwie innych księży*, by w końcu rzucić studia teologiczne i zacząć pracować w banku. Rafał jest „menadżerem projektu" w Banku Światowym, a Krzysiek, jego partner, prowadzi zajęcia na Politechnice Warszawskiej. Waldek był w zakonie, by potem zostać pielęgniarzem, a Krzysiek, jego mąż, pracował w piekarni i pralni. Sylwia zajmuje się remontami mieszkań, a Eliza studiowała fotografię w Stanach. Dagmara m. in. pomaga Sylwii w prowadzeniu jej firmy remontowej.

Ich relacje z rodzinami są bardzo różne. Rafał, choć już od pewnego czasu żyje z Krzyśkiem, przyznaje, że nie wyjawił jeszcze swojej tożsamości rodzicom. Artur opowiada, że jego wujowie i ciotki wciąż nie chcą go zaakceptować, a jedyną osobą w rodzinie, która z otwartością podchodzi do jego związku z Michałem, jest babcia, która go wychowywała. Na potwierdzenie tych słów Gliński pokazuje wspólny posiłek mężczyzn ze starszą kobietą. Rafał podejrzewa, że jeśli powie swoim rodzicom prawdę o sobie, mogą oni wprawdzie pogodzić się z faktem, że ich ukochany syn jest gejem, ale pewnie nie zmienią negatywnego zdania na temat innych osób homoseksualnych. Akceptacja rodziny nie stanowi być może tego momentu w życiu osobistym bohaterów, od którego uzależniają oni swoje szczęście, ale niewątpliwie rodzina (ich własna, ale także rodzina jako instytucja) stanowi dla nich ważny punkt odniesienia. Powszechne jest na przykład w dokumencie Glińskiego poparcie dla legalizacji związków homoseksualnych (nawet, gdy jedna z bohaterek mówi, że nie chce brać ślubu, to nie wyraża sprzeciwu wobec dążeń swojego środowiska do ich legalizacji). Waldek z Krzyśkiem zawarli związek za granicą, a Rafał mówi:

> Jestem za tym, żeby ten ślub był. Jeżeli ludzie się decydują na ślub to oni pokazują, że to nie jest taka zabawa, tak? Że się poznaliśmy w klubie, tak jest nam fajnie to sobie zaimprezujemy, tam sobie zaimprezują, bo jednak ten stereotyp geja, takiego, który, prawda, sypia z kim popadnie, spędza całe życie na imprezach, niczym poważnym się nie zajmuje [pokutuje]. (…) To jest jakiś taki manifest, już mniejsza dla nas, ale dla innych właśnie, że myślimy o sobie bardzo poważnie (Rafał).

Michał z Arturem odprawili sobie swoją własną, prywatną uroczystość w *zmodyfikowanej wersji liturgii ewangelicko-augsburskiej, zmodyfikowanej, bo nie było duchownego, więc partie duchownego musiałem wziąć na siebie* (Artur). Po co to zrobili? *Żeby przypieczętować ten nasz*

związek, że jesteśmy razem, żeby złożyć sobie taką przysięgę przed naszymi przyjaciółmi, no i (...), żeby też innym może w jakiś sposób gejom pokazać, że to można stworzyć jakiś związek, który będzie się opierał na tym, że jesteśmy tylko we dwoje i nikt trzeci nie wchodzi do tego związku i że można być razem (Michał). Dokonali tego *w obliczu Boga, ale bez udziału duchownego* (Artur). Z drugiej strony podejście filmowych bohaterów-gejów do adopcji dzieci przez pary homoseksualne jest raczej ambiwalentne, bądź wręcz negatywne. Artur w ogóle nie potrafi wyobrazić sobie siebie w roli ojca; Waldek jest przeciwny adopcji ze względu na dobro dziecka, którego życie zostałoby – jego zdaniem – zniszczone przez konserwatystów, w tym katechetów na lekcjach religii, którzy nie omieszkaliby wyśmiewać dziecka za to, że pochodzi z nienormatywnej rodziny. Krzysiek, partner Rafała, sądzi, że mógłby rozważyć adopcję, ale posiadanie dziecka nie stanowi dla niego priorytetu. Reżyser – być może nie mając takich zamierzeń przed realizacją filmu – pokazuje także rozbieżność w podejściu do rodzicielstwa istniejącą pomiędzy gejami a lesbijkami. Bohaterki zamierzają mieć dzieci dzięki sztucznemu zapłodnieniu.

Jedyna recenzja tego filmu, na jaką natrafiłem, napisana po pokazie na wspomnianym już festiwalu Era Nowe Horyzonty w 2008 roku, pochodząca od Marcina Szewczyka i zamieszczona na portalu dlastudenta.pl, tak komentuje dokument HBO:

> Gliński nie idzie na łatwiznę. Nie pokazuje erotycznych przygód bywalców darkroomów, nie zagląda nikomu do sypialni. W jego filmie nie ujrzymy zmanierowanych „pedałków", żaden gej nie wymachuje rozkosznie rączkami, nie rzuca powłóczystych spojrzeń. To ani nie bohaterowie *Lubiewa* ani nie przezabawne „ciotki" doskonale znane z polskich *sitcomów* (...). *homo.pl* to film – mimo tematyki – w ogóle nie kontrowersyjny. Nie epatuje seksem, nie rzuca oskarżeń pod adresem homofobicznego społeczeństwa, nie stara się moralizować (Szewczyk 2008).

Choć Glińskiemu niewątpliwie zależało na pokazaniu gejowskiej rzeczywistości inaczej, niż przez pryzmat „bywalców darkroomów", a cytowany wcześniej fragment wypowiedzi jednego z bohaterów *homo.pl*, Rafała, pokazuje, że przynajmniej część z nich sytuuje się w opozycji do tychże „bywalców", na marginesie takich działań pojawia się wartościowanie: gej żyjący w stałym związku jest lepszy niż „gej z darkroomu". Autor recenzji hierarchizuje z kolei w jeszcze inny sposób: stawia gejów z filmu wyżej, niż *zmanierowanych „pedałków"*, sugerując przy tym, że taka wizja homoseksualnych mężczyzn jest typowa dla „polskich *sitcomów*", ale już nie dla polskiej rzeczywistości. Podkreśla, że film „nie epatuje seksem", najwyraźniej uważając to za fakt świadczący na jego korzyść.

Przytoczona recenzja prezentuje bardzo konkretny sposób odbioru *homo.pl*, do którego – trzeba przyznać – film Glińskiego może skłaniać. Pokazując wycinek społeczności, wprowadza (być może w sposób niezamierzony) gradację tolerancji. Bohaterowie dokumentu są niestereotypowi, można powiedzieć – zwyczajni; ale, jako że „zwyczajność" ta staje się kryterium ich doboru, stanowi także wpisaną w tekst filmu wartość, która ma prawdopodobnie skłaniać do przewartościowania systemu przekonań niektórych widzów i zwiększenia akceptacji. Choć jest to dążenie słuszne, traci z pola widzenia gejów, którzy „zwyczajni" nie są.

W opublikowanym kilka lat temu *Fantazmacie zróżNICowanym. Socjologicznym studium przemian tożsamości gejów* Jacek Kochanowski zwrócił uwagę m.in. na zróżnicowanie społeczności gejowskiej w Polsce i istniejące wewnątrz niej podziały, wynikające z odmiennego podejścia osób homoseksualnych do takich spraw, jak monogamia/poligamia, religia, biseksualność itp. Oczywiście, nie sposób w krótkim dokumencie przedstawić całego „środowiska"; nie taki był zresztą cel Glińskiego, który niejako z konieczności ogranicza się w niektórych sprawach wyłącznie do jednego punktu widzenia (jego bohaterów). Słyszymy na przykład fragment rozmowy z Rafałem i Krzyśkiem, w której pierwszy z mężczyzn opowiada, że nawet, gdy zaczął się spotykać z chłopakami, nie uważał siebie za geja. Wolał mówić, że jest biseksualistą, bo – jak stwierdza z autoironią – *ja to w ogóle*

jestem taki otwarty (…) to jest (…) dwa razy większa szansa na umówienie się na randkę. Wtrącenie Krzyśka jest utrzymane w podobnej tonacji: *Zaraz coś powiem o tym, jak to bardzo często geje na początku mówią: „Absolutnie nie jesteśmy homo, jesteśmy biseksualni" (…) bo to jest dużo łatwiejsze w pewnym sensie*. Słyszymy więc wypowiedzi, w których biseksualność jawić się może jako pewnego rodzaju ucieczka przed homoseksualnością. Kochanowski dobrze opisał takie stanowisko jako reakcję gejów na „zagrożenie homoseksualnego fantazmatu" (Kochanowski 2004: 230)[8]. Podobny stosunek do biseksualności nie jest jednak powszechny w środowisku gejowskim; alternatywnego na nią spojrzenia w filmie Glińskiego nie widzimy.

Takie postawienie sprawy – ograniczanie pola widzenia środowiska osób homoseksualnych do pewnego wybranego wycinka – rodzi (niejako na uboczu słusznych intencji przyświecających zapewne HBO i Glińskiemu) próbę „normalizacji" gejów w duchu tzw. „pozytywnego projektu tożsamości" (ang. *gay identity*), który próbowały stworzyć i realizować „studia gejowsko-lesbijskie", na przekór negatywnemu wizerunkowi gejów istniejącemu wcześniej w psychologii i przez to także w społecznym dyskursie. Różnorodności jest w tym jednak niewiele.

Podsumowanie

Tak, jak procesy normalizacyjne – bądź raczej wynikające z procesów wiedzy-władzy opisywanie „Innych", którzy nie wpisywali się w stworzone dla społeczeństwa normy – prowadziły, zdaniem Michela Foucault, m.in. do wytworzenia homoseksualisty jako „gatunku" i tożsamości chorobowej, którą trzeba leczyć, tak powstałe po narodzinach ruchu emancypacyjnego osób homoseksualnych „studia gejowsko-lesbijskie" dążyły do wytworzenia wizerunku pozytywnego, który jednak także stanowił to, co ma być normą. Inaczej podchodzi do tych kwestii perspektywa *queer*. Próbuje ona podkreślać płynność wszelakich tożsamości, a także nietrafność etykietowania terminami „gej", „biseksualista", „lesbijka" czy „heteroseksualista". Zwraca również uwagę na niestabilność płci oraz na złożoną relację pomiędzy płcią biologiczną a kulturową. Polskie filmy – przynajmniej te przeze mnie zanalizowane – zdecydowanie trwają w epoce ruchu gejowsko-lesbijskiego, co w naszej przestrzeni społecznej i tak można uznawać za sukces. Tożsamościowych niedopowiedzeń jest w nich niewiele, a postaci takie, jak Ryszarda Katzówna z *Idealnego faceta dla mojej dziewczyny,* wciąż stanowią wyjątek.

Nieco odważniejsze spojrzenie na możliwość wejścia osoby homoseksualnej w rolę rodzica jest – w takich filmach, jak *Homo Father* czy *Mała wielka miłość* – przekreślane w końcowych scenach: geje i lesbijki może czasem chcieliby wychowywać dzieci, może nawet są ich rodzicami, ale jednak filmowy świat polskich produkcji przekonuje nas, że ich życie może być szczęśliwe i pełne bez dzieci, którymi i tak zawsze mogą się zająć jacyś heteroseksualiści[9]. Rodzina nienormatywna osób homoseksualnych jest w polskim kinie najczęściej rodziną dwuosobową – i to nie tylko dlatego, że nie ma w niej dzieci, ale i dlatego, że – jak ujął to Michał z *homo.pl* – *nikt trzeci* [jako dodatkowy partner] *nie wchodzi do tego związku*. W gruncie rzeczy to samotne pary, których relacja

---

[8] Kochanowski rozwija to stwierdzenia następująco (odwołując się do spostrzeżeń Marii Janion (Janion 2001) na temat świata fantazmatycznego, w którym najczęściej przeciwstawia się „ten świat" „innemu światu", przy czym drugi z nich uważany jest z jakiegoś powodu za lepszy): *Homoseksualny fantazmat „innego świata" i oparta na tym fantazmacie tożsamość oparta jest na założeniu, że homoseksualizm stanowi sam w sobie odrębny świat, którego absolutnie nic nie łączy ze światem heteroseksualnym* (Kochanowski 2004: 230). Tymczasem biseksualność stanowi „łącznik" obu światów i dlatego właśnie zagraża temu fantazmatowi.

[9] Podobne odsunięcie postaci o nienormatywnej tożsamości płciowej i seksualnej od wychowania dziecka, zachodzące jednak nie „w końcowych scenach" filmu, jak w przytoczonych przykładach, ale długie lata przed rozegraniem się akcji, ma miejsce także w *Idealnym facecie dla mojej dziewczyny* (Ryszarda Katzówna nie wychowuje Kostka, bo ukrywa się przed nią, że jest jego ojcem, nie matką).

opiera się na miłości i wzajemnym przywiązaniu, powielające schematy szczęśliwych bezdzietnych par heteroseksualnych – z tą drobną różnicą, że są „homo".

Osoby homoseksualne, które nie próbują tworzyć rodzin nienormatywnych, pojawiają się w polskim kinie także „samoistnie" i coraz częściej ich tożsamościowe dylematy stają się tematem polskich filmów – jeśli nie na pierwszym, to przynajmniej na drugim planie. Tak było na przykład w filmie *Lejdis* Koneckiego i Saramonowicza, w którym grany przez Piotra Adamczyka Artur, mąż jednej z bohaterek, ujawnił się jako gej, czy w *Sali samobójców* (2011) Jana Komasy, w której tożsamość seksualna głównego bohatera, Dominika, była – najoględniej mówiąc – niedopowiedziana. Przemysław Wojcieszek w *Sekrecie* (2012) wykorzystał postać geja (a jednocześnie performera *drag*) Ksawerego, żeby poruszyć temat mordowania Żydów przez Polaków (o to podejrzewany jest filmowy dziadek Ksawerego). Lista ta nie wyczerpuje tytułów polskich filmów powstałych w ostatniej dekadzie, w których pojawiają się osoby nieheteroseksualne (warto wspomnieć także na przykład adaptację prozy Iwaszkiewicza *Kochankowie z Marony* (2005) w reżyserii Izabelli Cywińskiej). Często jednak filmy te w sposób problematyczny obrazują gejów jako ludzi z problemami psychicznymi, łatwo wpadających w stany depresyjne, niestabilnych emocjonalnie. Tak było w *Lejdis* czy *Sali samobójców*. To drugi „wzorzec" homoseksualnego mężczyzny w polskim kinie – obok tego „pozytywnego", ale równie jednostronnego, kreowanego w takich filmach, jak *Senność* czy *homo.pl*. Nieco inaczej próbował sportretować swojego bohatera Wojcieszek. U niego homoseksualność Ksawerego nie stanowi właściwie tematu filmu, lecz jest raczej elementem charakterystyki postaci, przyjmowanym jako coś oczywistego i niepoddanego fabularnej rozbiórce. To krok w ciekawą – jak na polskie kino – stronę, ale jak dotąd jednostkowy.

Mary McIntosh już w 1968 roku utrzymywała w "The Homosexual Role", że – jak komentuje Kochanowski:

> Kategorie takie jak „homoseksualność" czy „homoseksualista" są kategoriami nieścisłymi, wieloznacznymi (…). Owa wieloznaczność (…) spowodowana jest faktem, iż nie odzwierciedlają one żadnego rzeczywistego opisu osób, których mają dotyczyć, nie są zatem kategoriami opisującymi *faktyczne* cechy tych osób, lecz są wyrazem jedynie społecznych oczekiwań skierowanych pod adresem osób homoseksualnych (Kochanowski 2004: 108).

Polskie kino wciąż jeszcze do takiej wieloznaczności nie dojrzało.

Bibliografia

Burszta, Michał.2009. Porno i duszno.
http://www.filmweb.pl/reviews/Porno+i+duszno-8128,
data publikacji w Internecie: 15.06.2009, dostęp: 23.09.2012.

Butler, Judith. 2008. Uwikłani w płeć. Przeł. K. Krasuska, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Butler, Judith. 2010. Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu. Przeł. A. Ostolski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Felis, Paweł. 2008. Senność. http://film.gazeta.pl/film/1,22535,5817626,Sennosc.html, data publikacji w Internecie: 17.10.2008, dostęp: 23.09.2012.

Foucalt, Michel. 2010. Historia seksualności. Przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.

Janion Maria. 2001. Projekt krytyki fantazmatycznej. W: M. Janion. Prace wybrane. Tom 3. Zło i fantazmaty. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Kochanowski, Jacek. 2004. Fantazmat zróżNICowany. Socjologiczne studium przemian tożsamości gejów. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

McIntosh Mary. 1998. "Homosexual Role". W: Peter M. Nardi, Beth E. Schneider (red.). *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies: A Reader*. London-New York: Routledge.
Michalska, Magdalena. 2008. Trzy sceny z życia frustratów. http://kultura.dziennik.pl/artykuly/81279,trzy-sceny-z-zycia-frustratow.html, data publikacji w Internecie: 17.10.2008, dostęp: 23.09.2012.
Mulvey, Laura. 2010. Do utraty wzroku. Wybór tekstów. Kraków-Warszawa: korporacja ha!art.
Muszyński, Łukasz. 2009. „Pornosy – tego nigdy dosyć". http://www.filmweb.pl/reviews/%22Pornosy+-+tego+nigdy+dosy%C4%87%22-7498, data publikacji w Internecie: 30.01.2009, dostęp: 23.09.2012.
Szewczyk, Marcin. 2008. O gejach. Inaczej. http://kino.dlastudenta.pl/artykul/O_gejach_Inaczej,24071.html, data publikacji w Internecie: 22.07.2008, dostęp: 23.09.2012.
Świątek, Rafał. 2009. Zabawna komedia o cynicznym świecie. http://www.rp.pl/artykul/9146,256098_Zabawna_komedia_o_cynicznym_swiecie.html, data publikacji w Internecie: 30.01.2009, dostęp: 23.09.2012.
Świrek, Krzysztof. 2012. Senność: http://www.kino.org.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=248&Itemid=1, data publikacji w Internecie: nieznana, dostęp: 23.09.2012.
Zielonka-Serant, Karolina. 2012. O polsko-amerykańskich uczuciach. Recenzja filmu „Mała wielka miłość". http://www.kinoskop.pl/film/mala-wielka-milosc-2008/recenzja, data publikacji w Internecie: nieznana, dostęp: 23.09.2012.

Filmografia:

Bird, Antonia. 1994. Ksiądz (*Priest*). Wielka Brytania.
Cywińska, Izabella. 2005. Kochankowie z Marony. Polska.
Donato, Nicolo. 2009. Braterstwo (*Broderskab*). Dania.
Fox, Eytan. 2002. *Yossi & Jagger*. Izrael.
Gliński, Robert. 2007. homo.pl. Polska.
Karwowski, Łukasz. 2008. Mała wielka miłość. Polska.
Komasa, Jan. 2011. Sala samobójców. Polska.
Konecki, Tomasz. 2009. Idealny facet dla mojej dziewczyny. Polska.
Konecki, Tomasz. 2008. Lejdis. Polska.
Konecki, Tomasz. Saramonowicz, Andrzej. 2007. Testosteron. Polska.
Lee, Ang. 2005. Tajemnica Brokeback Mountain (*Brokeback Mountain*). USA, Kanada.
Matwiejczyk, Piotr. 2005. *Homo Father*. Polska.
Piekorz, Magdalena. 2008. Senność. Polska.
Wojcieszek, Przemysław. 2012. Sekret. Polska.

Bartłomiej Nowak – studiował na Uniwersytecie Jagiellońskim informatykę i filmoznawstwo. Obecnie stara się pogodzić obowiązki zawodowe programisty z pisaniem doktoratu na kierunku „Nauki o sztuce" na Uniwersytecie Jagiellońskim. Przygotowuje rozprawę o miejscu mniejszości etnicznych we współczesnym kinie brytyjskim. Poza kinem i dyskursem tożsamościowym w naukach humanistycznych interesuje się także sztuką i literaturą, zwłaszcza współczesną.

Bartłomiej Nowak – studied computer science and film studies at Jagiellonian University. Presently he is trying to reconcile his professional duties of a software developer with doctoral studies at Jagiellonian University, where he prepares his PhD thesis about ethnical minorities in the contemporary British cinema. Apart from cinema and identity discourses of the humanities, he is also interested in art and literature, especially modern ones.

Tomasz Basiuk
Ośrodek Studiów Amerykańskich, Uniwersytet Warszawski

Różnica jako podobieństwo. Dawanie świadectwa w powieści *Geek Love* Katherine Dunn

Powieść Katherine Dunn *Geek Love* z 1989 roku opisuje dzieje rodziny „nuklearnej", to jest dwupokoleniowej, w przeszłości prowadzącej objazdowy cyrk. Narratorką jest jedna z występujących niegdyś w cyrku sióstr, która, wspominając szczęśliwe dzieciństwo, roztacza opiekę nad niedołężną matką i nad córką, nieświadomą cyrkowych dziejów swojej rodziny. Zaproponowana w tekście lektura tej powieści nawiązuje do kategorii różnicy paradoksalnie rozumianej jako podstawa podobieństwa między ludźmi, którzy różnią się między sobą w stopniu nieprzyswajalnym, ale mogą dawać świadectwo tej różnicy.

Słowa kluczowe: różnica, podobieństwo, kłir, rodzina, dzieciństwo, dawanie świadectwa

Difference as Similarity: The Giving of Testimony in Katherine Dunn's *Geek Love*

Katherinne Dunn's 1989 novel *Geek Love* tells the story of a "nuclear" family (composed of parents and their children,) who used to operate a travelling circus. It is narrated by the founder's daughter, who reminisces about her happy childhood as she looks after her senile mother and a daughter who remains unaware of the family's past. A reading of the novel proposed herein puts forth that the category difference paradoxically becomes the basis for a sense of commonality: although the differences between people may be irreducible, people can give testimony to those differences.

Keywords: difference, similarity, queer, family, childhood, witnessing

W ciągu dwóch ostatnich dekad zasadniczo zmienił się stosunek do homomałżeństw i do wychowywania dzieci przez pary osób tej samej płci. Argumentując za prawem lesbijek i gejów do małżeństwa, Andrew Sullivan w wydanym w 1995 roku eseju *Virtually Normal* [*Właściwie normalni*] dowodzi, że zwolennikami tego rozwiązania powinni być zarówno konserwatyści, jak i liberałowie – jedni ze względu na konieczność dostosowania wspólnotowych wartości do zmieniających się norm, drudzy ze względu na przekonanie, że dyskryminowanie homomałżeństw jest nieuzasadnioną ingerencją państwa w prywatne życie obywateli. W żadnym jednak miejscu Sullivan nie odwołuje się do wychowywania dzieci – nie dlatego, żeby był temu przeciwny, lecz dlatego, że niecałe dwadzieścia lat temu wskazywanie na możliwość wychowywania dziecka przez parę osób tej samej płci wydawałoby się oderwane od społecznych realiów. Wspólne wychowywanie biologicznych lub adopcyjnych dzieci przez parę lesbijek lub gejów nie było wówczas dobrym argumentem za ich prawem do zawarcia małżeństwa, ponieważ była to wizja zbyt daleko odbiegająca od powszechnego doświadczenia[1].

W odpowiedzi na prawicowy głos Sullivana, postulujący włączenie homomałżeństw do politycznego programu ruchu LGBT (co pod koniec lat 90. dwudziestego wieku stało się zupełnie

[1] Motyw wychowywania dziecka przez parę osób tej samej płci pojawiał się wcześniej w teatrze, filmie itp., lecz miał charakter wyjątku. Np. w *Torch Song Trilogy* Harvey'ego Fiersteina, trylogii teatralnej wystawionej Nowym Jorku na przełomie lat 70. i 80. XX wieku i sfilmowanej w 1988, para gejów przygarnia i wychowuje nastolatka, który sam jest gejem.

oczywiste, a na początku drugiej dekady dwudziestego pierwszego wieku wydaje się celem możliwym do zrealizowania[2]), odezwała się kłirowa lewica, krytykująca małżeństwo jako nieuchronnie dyskryminujące osoby znajdujące się – z konieczności lub z wyboru – poza tą instytucją. Taki właśnie argument z zakresu sprawiedliwości przedstawia Michael Warner w *The Trouble with Normal* [*Uwikłani w normalność*], postulując jednocześnie powrót do radykalnych korzeni ruchu gejowskiego, który był wobec małżeństwa krytyczny (1999). Z kolei Lisa Duggan ukuła termin „homonormatywność" (wzorowany na „heteronormatywności", zdefiniowanej uprzednio przez Warnera), wskazując na zbieżność między asymilacyjnymi dążeniami mniejszości seksualnych a rozkwitem neoliberalizmu. Zbieżność ta sprowadza się do nowego podziału na to, co prywatne i to, co publiczne. Zdaniem kłirowej lewicy homomałżeństwa są najbardziej jaskrawym przykładem re-prywatyzacji homoseksualności, która wcześniej, na drodze *coming outu*, wprowadziła do sfery publicznej seksualność, którą konserwatyści i liberałowie uważali za rzecz prywatną.

Argumenty przeciw małżeństwu wysuwane przez kirową lewicę, to jest argument z zakresu sprawiedliwości, zgodnie z którym niesprawiedliwością jest to, że nie wszyscy skorzystają z licznych prawnych, ekonomicznych i obyczajowych przywilejów należnych małżonkom, jak i argument polityczny głoszący, że małżeństwo ponownie prywatyzuje seksualność, podporządkowując obyczajowość neoliberalnej logice, przemawiają za likwidacją instytucji małżeństwa w ogóle. Przełożenie obu argumentów na problematykę LGBT i *queer* jest w istocie dość odległe. Logiczną polityczną konsekwencją tak wyrażanego stanowiska kłirowej lewicy powinno być dążenie do rozwiązania palącego problemu małżeństw heteroseksualnych, bo tych jest znaczna większość. Sęk w tym, że taki postulat ma nikłe szanse powodzenia, a najpewniej zostałby uznany za całkowicie obłąkany. Zapewne dlatego radykalizm kłirowej lewicy skupia się na politycznym kierunku obranym przez ruch LGBT, ograniczając się do żądania, by ruch ten stał się wyrazicielem lewicowych postulatów. Żądanie odstąpienia od postulatu wprowadzenia homomałżeństw prowadzi jednak do podtrzymania istniejących nierówności w dostępie do tej instytucji. Mamy więc do czynienia jeżeli nie ze zdradą interesów znacznej części osób LGBT, to co najmniej z grubym błędem taktycznym, popełnianym przez kłirową lewicę. O takich błędach powiedział Talleyrand, że są gorsze od zbrodni – chociaż stwierdzenie to wydaje się przesadne, biorąc pod uwagę niewielki wpływ kłirowej lewicy na bieg wydarzeń. Radykalna kłirowa lewica okopała się na swoim stanowisku, nie bacząc na błyskawicznie rosnące poparcie dla homomałżeństw – z prawem do wychowywania dzieci włącznie – i nie zastanawiając się nad tym, czy nowe zjawisko homo-rodzin rzeczywiście opisywać należy tylko jako asymilację lesbijek i gejów, podtrzymującą neoliberalny ład, czy może jest ono elementem innych, głębszych przemian w rozumieniu rodziny i organizacji społecznej w ogóle. Tak czy inaczej, oczywiste wydaje się dzisiaj omawianie homorodzin w szerszym kontekście przedstawiania rodzin w ogóle, w tym zwłaszcza rodzin założonych przez pary heteroseksualne.

Banałem jest powiedzieć, że tradycja przedstawiania rodzin jest nie tylko długa, ale i różnorodna, oraz że wiele z tych przedstawień daleko odbiega od normatywnych wzorców. Pierwsze zdanie *Anny Kareniny* Tołstoja brzmi: *Wszystkie szczęśliwe rodziny są do siebie podobne, każda nieszczęśliwa rodzina jest nieszczęśliwa na swój sposób*. (Tołstoj 1984: 1) To podobieństwo szczęśliwych rodzin do siebie może skutkować nudą. Czy podobna myśl opisuje relację między rodziną normatywną a nienormatywną? Czy rodziny normatywne są nudne, a rodziny odmieńcze – dzięki swej inności – interesujące? Od niedawna pytanie to wydaje się napędzać znaczną część kultury popularnej. Serialowe przedstawienia seksualnych odmieńców, najczęściej lesbijek i gejów, coraz chętniej ukazują ich w relacji do heteroseksualnych przyjaciół i członków rodziny. Ta

[2] Pod koniec 2012 roku małżeństwa osób tej samej płci są zawierane w dziewięciu z pięćdziesięciu stanów. W grudniu Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych po raz pierwszy zgodził się przyjąć na wokandę dwie sprawy dotyczące małżeństw osób tej samej płci (Liptak).

stosunkowo świeża perspektywa uatrakcyjnia ograne schematy dramatu obyczajowego, testując dotychczasowe granice estetycznej konwencji i społecznej normy. Z drugiej strony, wprowadzenie seksualnych odmieńców do popularnych przedstawień rodziny pośrednio agituje za ich integracją z dobrze znanymi strukturami społecznymi. Ta integracja ma silny wymiar asymilacyjny. Odmieńcy ukazani
w obrazach i narracjach kultury popularnej pod wieloma względami przypominają swoich heteroseksualnych sprzymierzeńców, a odznaczająca ich różnica – dotycząca seksualności lub, co rzadziej, tożsamości płciowej – pokazana jest jako nieznaczna i nieszkodliwa, co liberalnie zorientowana publiczność może bez trudu zaakceptować[3].

Występuje nawet zaskakująca tendencja, zgodnie z którą nienormatywność inna, niż wynikająca z seksualnej tożsamości, częściej przypisana zostaje heteroseksualnym relacjom i bohaterom, jakby z zamiarem oszczędzenia homoseksualnym postaciom kolejnego napiętnowania[4]. Paradoksalnie, to nie homoseksualność, a heteroseksualność bywa przedstawiana jako nośnik odmieńczości, wpływający na przemianę społecznej normy. Asymilacyjny zamysł takiego rozłożenia akcentów wydaje się oczywisty. Co więcej, paradoks ten należałoby właściwie uznać za pozorny, bo wynikający z nieuzasadnionego przekonania, że homoseksualność jest czymś w rodzaju naturalnego ucieleśnienia nienormatywności. Tymczasem logika przedstawiania rodziny – heteroseksualnej, a więc normatywnej, a w każdym razie powierzchownie normatywnej – jako w istocie dewiacyjnej ma długą tradycję, znacznie wyprzedzającą jej zestawienie ze związkami osób tej samej płci. Zdanie Tołstoja, otwierające *Annę Kareninę*, na tę właśnie tradycję wskazuje. Wydaje się więc, że heteronormatywna rodzina od dawna jest już dewiacyjna. Ale czy w takim razie odmieńcy manifestujący swoją niezgodę na obowiązującą normę społeczną nie mogliby, czy wręcz nie powinni, manifestować swej odmieńczości, wzorując się na heterykach właśnie? I czy w tym celu nie mogliby naśladować heteryckich rodzin?

Przyjrzyjmy się głośnej powieści *Geek Love [Jajogłowa miłość]*, autorstwa amerykańskiej pisarki Katherine Dunn, wydanej w 1989 roku i wyróżnionej w finale prestiżowego konkursu National Book Award. Pochodząca z klasy robotniczej i – według wszelkich dostępnych śladów – heteroseksualna pisarka kłiruje tu pojęcie rodziny, a zwłaszcza tak zwanej rodziny nuklearnej. *Geek Love* powstała później, niż niektóre wczesne przedstawienia homoseksualności w kulturze popularnej takie, jak telewizyjny film *An Early Frost [Wczesny mróz]* z 1985 roku (wyemitowany przez telewizję sieciową NBC, opowiadający historię młodego geja z klasy średniej, chorego na AIDS i jednocześnie walczącego o uznanie), ale wcześniej niż klasyczna *Filadelfia* z 1993 roku, najbardziej kanoniczne dzieło filmowe posługujące się tym samym schematem. Urodzona w 1945 roku Dunn opublikowała wcześniej dwie powieści; teraz pracuje nad kolejną, czwartą. W międzyczasie wydawała dwa tomy

[3] Przykładem może być utrzymany w konwencji sit-comu serial *Modern Family* („Współczesna rodzina", nadawany od 2009 roku przez amerykańską telewizję sieciową ABC), w którym para gejów wychowujących adoptowane dziecko jest przedstawiona obok dwóch innych rodzin: rodziny dwupokoleniowej złożonej z rodziców i dzieci oraz rodziny „zrekonstruowanej", w której para heteroseksualna wspólnie wychowuje dziecko z poprzedniego związku matki. Rodziny te są ze sobą skoligacone.

[4] W skomplikowanym narracyjnie serialu *Six Feet Under* („Sześć stóp pod ziemią", nadawanym przez amerykańską telewizję kablową HBO w latach 2001-2005) oglądamy parę mężczyzn, wychowującą dziecko na tle innych wątków, obfitujących w uczuciowe anomalia., np. kazirodcze pożądanie oraz cierpienie spowodowane brakiem rodzicielskiej troski. Te trudne sprawy pojawiają się jednak przede wszystkim w relacjach między postaciami heteroseksualnymi, podczas gdy rodzicielskie kompetencje pary gejów nie są zakwestionowane.

tekstów dziennikarskich, dotyczących boksu[5]. Jak sama przyznaje, pochodzenie społeczne nie predysponowało jej do kontaktu z kulturą literacką – jako jedyna w rodzinie ukończyła studia. Wspominając w nocie autorskiej do drugiego wydania *Geek Love* o typowych lekturach kobiet w swoim rodzinnym domu, Dunn pisze, że ograniczały się *do horoskopów i do odczytywania przyszłości z fusów po herbacie, pęcherzyków na zaparzanej kawie, linii papilarnych i kart do Tarota* (Dunn, 1990: 351).

W tym kontekście wspomniane zainteresowanie boksem podkreśla robotnicze pochodzenie Dunn, a nawet więcej – jest deklaracją niepokornego, zadziornego charakteru i przewrotnego spojrzenia na rzeczywistość; zainteresowanie kobiety boksem, podobnie jak boks faktycznie przez kobiety uprawiany, nie jest przecież czymś oczywistym także wśród klasy robotniczej. Jak podaje Ariel Levy w niedawnym artykule w *The New Yorker*, jeszcze w 1993 roku dziennikarz sportowy Robert Lipsyte w komentarzu opublikowanym w *The New York Times* nazwał kobiecy boks „cudacznym widowiskiem" (*a freak show*), mimo że jako dyscyplina sportowa funkcjonował już od kilkudziesięciu lat. W powieści *Geek Love* Dunn łamie konwencje i tabu nie mniej niż wtedy, kiedy pisze o boksie uprawianym przez kobiety. Mimo że tytuł sugeruje wzajemne zadurzenie osobników nieprzystosowanych społecznie, powieść nie dotyczy uczucia, jakie może łączyć – powiedzmy – zapalonego gracza komputerowego i fanatyczkę szydełkowania. Termin *geek* dotyczy objazdowego cyrku Binewski Fabulon, którego największymi atrakcjami są jego zniekształceni, a nawet niepełnosprawni, ale wybitnie utalentowani artyści. To oni są tytułowymi *geeks*, a ich występy nawiązują do archaicznych występów cyrków objazdowych, w których obejrzeć można było *freak shows*, czyli występy takich cudaków, jak przysłowiowa kobieta z brodą. W powieści Dunn cyrkowi cudacy to przede wszystkim liczne rodzeństwo narratorki Oly (Olimpii), która jako jedyna, oprócz matki, przetrwała katastrofę będącą przyczyną końca Fabulonu. Powieść rozgrywa się na dwóch płaszczyznach czasowych: w wyidealizowanej przeszłości, w której poznajemy rodziców i rodzeństwo Oly, oraz w teraźniejszości, w której Oly prowadzi pensjonat, gdzie mieszkają jej stara, niewidoma matka Lil (Crystal Lil) i jej córka Miranda – obie nieświadome łączących je ze sobą i z Oly rodzinnych koligacji.

Estetyka *Geek Love* jest campowa, ale jest to camp bardziej robotniczy, niż inteligencki, o ile można użyć takiego określenia. Campowy humor Dunn przypomina filmy Russa Meyera i Johna Watersa, celowo uderzające w zasady dobrego smaku. Podobnie jak w filmach Watersa, np. *Pink Flamingos* (1972), zagadnienia klasowe i relacje między członkami rodziny znajdują się w centrum uwagi Dunn, posługującej się podobnie groteskowym idiomem, co reżyser. W pierwszym rozdziale *Geek Love*, zatytułowanym "The Nuclear Family: His Talk, Her Teeth" [Rodzina nuklearna: jego gadka, jej zęby] dowiadujemy się, że Crystal Lil, pochodząca z amerykańskich wyższych sfer, zakochała się w Aloysiusu Binewskim, właścicielu cyrku i – zamiast wracać do rodzinnego domu – postanawia go poślubić. Lil oczarowuje Aloysiusa umiejętnością rozrywania zębami kurzych szyj – czynnością, podczas której pięknie śpiewa, a krew z jej ust spływa na białą suknię. W połączeniu z niewinną urodą jej jasnych włosów i białych zębów ten cyrkowy *show* robi niezapomniane wrażenie. Gdy Lil zachodzi w ciążę, Al zaczyna eksperymentować z farmaceutykami, próbując doprowadzić do deformacji płodu. Efektem tych eksperymentów, przeprowadzanych także w kolejnych ciążach, są albinoska Oly, łysa i garbata śpiewaczka sopranowa – narratorka powieści – oraz jej rodzeństwo: Art, nazywany Aquaboy, ponieważ zamiast kończyn ma płetwy, przy pomocy których porusza się w wypełnionym wodą akwarium; Iphigenia i Electra, siostry syjamskie, pianistki;

[5] Dwie wczesne powieści Dunn to *Attic* (1970) i *Truck* (1971). W 2010 w *The Paris Review* ukazało się opowiadanie *Rhonda Discovers Art*, zapowiadające długo oczekiwaną kolejną (czwartą) powieść, która jednak dotąd nie została wydana. Dunn jest także autorką *School of Hard Knocks: The Struggle for Survival in America's Toughest Boxing Gyms* (2004) i *One Ring Circus: Dispatches from the World of Boxing* (2009).

Fortunato, pozornie pozbawiony użytecznych cech młodszy brat, który jednak objawia zdolności telekinetyczne; a także rodzeństwo, które urodziło się martwe i spoczywa w słojach wypełnionych formaliną, podróżujące z rodziną ze względów sentymentalnych oraz po to, by cieszyć oko gawiedzi. Crystal Lil z ochotą przystaje na próby deformacji płodów, ponieważ, będąc z urodzenia arystokratką, głęboko wierzy w przywilej pochodzenia:

> Pojęcie odziedziczonego zabezpieczenia było w nią wdrukowane od dzieciństwa. Często powtarzała: „Jakiż większy dar mogłabym dać swoim dzieciom od wrodzonej możliwości zarobienia na swoje utrzymanie poprzez to tylko, kim są" (Dunn, 1989: 8).

Postawa Crystal Lil nie służy wyłącznie wyśmianiu klasowego przywiązania do dziedziczonego przywileju, ale przenicowuje samą koncepcję przywileju jako tego, co w sposób bezdyskusyjny i bezrefleksyjny cieszy się uznaniem w oczach innych.

Z czasem dzieci dorastają, rodzice coraz bardziej się starzeją, a relacje rodzinne komplikują się, doprowadzając do apokaliptycznej katastrofy, z której cało wychodzą tylko Lil, zniszczona życiem i niewidoma, oraz Oly, która jest w ciąży w wyniku kazirodczego zauroczenia. Jej córka Miranda, nieświadoma rodzinnej przeszłości, wygląda i zachowuje się zupełnie „normalnie" – jedynym wyróżnikiem jest niewielki ogonek, który zresztą Miranda wydaje się lubić. Z odległości klatki schodowej Oly sprawuje dyskretną opiekę nad matką i córką, chroniąc Mirandę przed zapędami pewnej milionerki, która w przypływie swoiście rozumianego altruizmu gotowa jest zapłacić za operację usunięcia ogonka. Oly udaje się zapobiec tej możliwości raz na zawsze – w ten sposób kontynuuje rodzinną tradycję chronienia i podtrzymywania indywidualnych różnic, nie zważając na konwencjonalną moralność ani kanony urody. Jest oczywiste, że cała rodzina Binewskich różni się od innych rodzin, a jednocześnie ta osobliwa różnica i jej uszanowanie przez Oly i przez pozostałych członków Fabulonu Binewskich jest tym, co tę rodzinę wyróżnia i scala. Takie paradoksalne przedstawienie rodziny – skrajnie wyidealizowane i jednocześnie prześmiewcze – osiągnięte dzięki zastosowaniu pierwszoosobowej narracji, rodzi pytania o granice tolerancji wobec indywidualnych różnic i o wartość różnicy afirmowaną przez wzajemną bliskość członków klanu.

Rodzina Binewskich to o wiele więcej, niż tylko cyrkowa atrakcja. Jej istnienie – we wspomnieniach Oly wyjątkowo szczęśliwe – zostaje zagrożone ksenofobicznie umotywowaną napaścią. Nienawistny napad przypomina agresję, z jaką spotykały się osoby zakażone wirusem HIV, które w apogeum epidemii AIDS (kiedy ukazała się powieść Dunn) traktowano jako niosące zagrożenie i zasługujące na wykluczenie ze społeczeństwa. W dramatycznym epizodzie, przedstawionym w powieściowym czasie przeszłym, Lil i jej dzieci stają się celem przypadkowego snajpera Verna, który nie znajduje w sobie zrozumienia dla różnicy, jaką unaoczniają swoim wyglądem. Gdy Lil razem z dziećmi wysiada z auta na parkingu przed sklepem, widok, jaki przedstawia kobieta w zaawansowanej ciąży, otoczona gromadką zniekształconych dzieci, wywołuje u przypadkowego (i uzbrojonego) obserwatora odruch agresji:

> Zaparkował i sięgał po kluczyki, kiedy po drugiej stronie parkingu zauważył otwierające się drzwi furgonetki. Wychynęła z nich długa i wyraźnie kobieca noga. Zakończona była lśniącym czerwonym sandałem na obcasie. Vern zamarł w oczekiwaniu na drugą nogę. Nogi należały do ogromnego brzucha, cienkich ramion i stosu włosów w kolorze bitej śmietany.
>
> I wtedy stwory wyczołgały się z furgonetki i zaczęły plątać się koło wysokiej kobiety w ciąży. Vern przyglądał się, jak rozkładano inwalidzki wózek, na którym mała łysa kupka pomagała usiąść pozbawionej kończyn dżdżownicy. Wreszcie sięgnął za siebie po nabój 30-06 Springfield i płynnie, nie odrywając od nich wszystkich wzroku, wprowadził go do komory (Dunn, 1989: 65).

Zachowanie Verna możemy zrozumieć jako motywowane chęcią przywrócenia świata do właściwego porządku, a więc rzekomą koniecznością zatrzymania dalszego rozmnażania się

groteskowych stworów. Scena, w której Vern zwraca się przeciw Lil i jej dzieciom, ostrzeliwując je z broni palnej, by zapobiec rozmnażaniu się przerażających go potworków, jest dramatycznym przedstawieniem motywowanej fobią reakcji na niedającą się przyswoić różnicę.

Reakcja Verna stawia więc pytanie o granice tolerancji dla różnicy – w pewnym sensie także o granice tolerancji dla campowej estetyki, jaką posługuje się Dunn[6]. Zagadnienie różnicy, dotyczące nie tyle seksualności, co w pierwszej mierze wyglądu, a dalej także życiowych postaw i wyznawanych wartości, znajduje się w samym centrum jej pisarskiej uwagi. Rodzina Binewskich ani nie wygląda, ani nie zachowuje się „normalnie" i, co więcej, jest do swojej inności głęboko przywiązana. Całkowicie przekonana o swojej wartości, gotowa jest ją pielęgnować i stawać w jej obronie, nie uchylając się przy tym od czynnej agresji – podobnie jak sięga po agresję Vern, broniąc porządku świata, w który wierzy i który stara się ochronić, także kosztem innych.

W roku 2006, w recenzji opublikowanej z okazji wznowienia powieści, Michael Abernethy napisał:

> Przez te dwadzieścia lat, od kiedy przeczytałem *Geek Love*, inaczej patrzyłem na ludzi dokoła. W każdej oszpeconej twarzy i w każdym zabliźnionym po oparzeniach ciele widzę człowieka o historii podobnej do mojej, kogoś, kto patrząc na mnie prawdopodobnie zastanawia się, skąd wzięła się paskudna blizna na moim ramieniu i dlaczego nie robię nic, żeby okiełznać swoje cudaczne, pokręcone włosy. Zrozumienie tego faktu zawdzięczam Dunn.
> Wielkość jej powieści nie polega na sile jej prozy ani na głębi jej wyobraźni, ale na umiejętności otwierania ludziom oczu i zmianie ich sposobu patrzenia (2006, tłumaczenie Autora)[7].

Chociaż z pozoru Abernathy posługuje się liberalnym językiem tolerancji, to jego myślenie jest w istocie znacznie bardziej wyrafinowane, ponieważ nie polega na zanegowaniu różnicy czy umniejszeniu jej wagi. Odwrotnie – autor postrzega różnicę jako podobieństwo. Logika zaproponowanej przez niego lektury zawiera się w zacytowanym wcześniej zdaniu: *W każdej oszpeconej twarzy i w każdym zabliźnionym po oparzeniach ciele widzę człowieka o historii podobnej do mojej, kogoś, kto patrząc na mnie prawdopodobnie zastanawia się, skąd wzięła się paskudna blizna na moim ramieniu i dlaczego nie robię nic, żeby okiełznać swoje cudaczne, pokręcone włosy*. Logika ta sprowadza się do rozpoznania, że powieść Dunn proponuje, a zarazem prowokuje do tego, by uznać innych za całkowicie różnych ode mnie, różnych w takim nawet stopniu, że wydają się zupełnie niezrozumiali – a jednocześnie za podobnych do mnie za sprawą tego, co nas od siebie odróżnia. Skoro wszyscy różnimy się od siebie, i skoro ja też jestem zupełnie inny od innych, to znaczy, że jesteśmy do siebie podobni.

Występuje tu pewna analogia do Ervinga Goffmana, który pisał, że piętno nie jest raz na zawsze przypisane jednostkom, ale że każdy zostaje obsadzony tak w roli napiętnowanego, jak i piętnującego, w zależności od sytuacji: *Piętno dotyczy (…) wszechobecnego procesu społecznego zakładającego istnienie dwóch ról, w którym każda jednostka odgrywa je obie, przynajmniej w pewnych związkach i w niektórych fazach życia* (2005: 181). Goffmanowi chodzi zatem o to, że jesteśmy do siebie podobni w tym, że wzajemnie piętnujemy własne różnice. Dunn ingeruje w tę logikę, podsuwając możliwość świadczenia o własnych i wzajemnych różnicach, dzięki czemu

[6] Podczas sesji konferencyjnej zadano pytanie o to, czy implikowane w powieści Dunn odrzucenie norm zdrowotnych – zwłaszcza poprzez celową deformację płodów – da się obronić na gruncie etycznym. Oczywiście moja lektura *Geek Love* zakłada paraboliczny charakter opowieści, stąd nie stawiam tego pytania i nie odpowiadam na nie w niniejszym tekście. Jednocześnie reakcja Verna, zwłaszcza w kontekście nie mniej agresywnych reakcji wobec osób chorych na AIDS, ilustruje ciemną stronę przywiązania do ideału zdrowia. Strzelając do ciężarnej Lil otoczonej gromadką zdeformowanych dzieci, Vern próbuje zapobiec urodzeniu się kolejnego zdeformowanego dziecka.

[7] Tłum. autora.

możemy uznać różnicę za paradoksalne podobieństwo, które zostaje poświadczone właśnie relacją wzajemnego świadczenia.

Narracja Oly jest świadectwem obejmującym jej wspomnienia i przekonania. Pozwalając się wciągnąć lekturze powieści, czytelnik sam zaczyna odgrywać rolę świadka: jest świadkiem powieściowych wydarzeń i konkretnych życiowych wyborów, jakich Oly dokonuje i jakie opisuje. Przede wszystkim jednak jest świadkiem jej świadectwa. To, że rola świadka jest przypisana tak narratorce, jak i czytelnikowi, stanowi o ich podobieństwie, mimo że ich sytuacja wcale nie musi być podobna (biorąc pod uwagę anatomiczne i biograficzne szczegóły, prawie na pewno nie jest podobna). Podobne jest jednak samo dawanie świadectwa. Zorientowane na różnicę świadectwo Oly wskazuje czytelnikowi możliwość świadczenia o tym, co jego (lub ją) wyróżnia, a jednocześnie wskazuje na możliwość uzyskania poświadczenia tej idiosynkratycznej różnicy w oczach innych, podobnie jak czytelnik zaświadcza różnicy, jaką wyraża powieściowa narracja. Świadczenie dotyczy co prawda jakiejś konkretnej cechy albo konkretnego wydarzenia, nie chodzi jednak o ten czy inny konkret, ale o relację świadka do tego konkretu i o możliwość odczytania tej relacji w jej zasadniczo idiosynkratycznym wymiarze, przy czym to odczytanie samo staje się świadczeniem.

Autorka postuluje zatem możliwość dawania świadectwa, które w ostatecznej instancji świadczy tylko o sobie jako o świadectwie. Jak pisze William Haver, świadek świadczy o tym, że daje świadectwo, i ta część jego świadectwa nie podlega jakiejkolwiek obiektywizacji ani epistemologicznemu zbadaniu:

> dająca świadectwo po pierwsze zaświadcza o swoim świadectwie; przede wszystkim świadczy o tym, że jest świadkiem, i że dając świadectwo temu, o czym świadczy, zaświadcza samemu faktowi, że składa świadectwo. To, o czym mówi, co przedstawia, może oczywiście być podane w wątpliwość, może być sprawdzane, może zostać poddane wszelkim epistemologicznym procedurom, ponieważ świadcząca może przecież być szalona, albo może kłamać. Jednak nie podlega dyskusji to, że świadczy o swoim świadectwie, że zaświadcza temu, że daje świadectwo (1996: 112).

Świadcząc, świadek świadczy o tym, że to coś, o czym świadczy, ma dla niego wartość i że ma ją także wówczas, gdy tą wartością nie sposób się podzielić, a tym bardziej nie sposób racjonalnie objaśnić jej znaczenie. Dunn nie przekonuje czytelnika, że lepiej jest mieć ogonek, niż go nie mieć, albo że lepiej będzie dla Mirandy, jeśli ogonek zachowa. Ale przekonująco przedstawia, że Oly jest tego zdania, i w ten sposób czyni z nas, swoich czytelników, świadków świadectwa Oly, która zaświadcza o swoim zdaniu. Jak wskazuje Haver, świadek może nie mieć racji, ale to nie znaczy, że jego świadectwo jest fałszem. Świadectwu jako takiemu nie da się zaprzeczyć – mógłby to zrobić co najwyżej sam świadek, świadcząc przeciw sobie i przeciw swojemu uprzedniemu świadectwu, ale i wtedy zastanawialibyśmy się, któremu z jego świadectw powinniśmy bardziej zaufać.

Pisząc o świadectwie, pragnę podkreślić podobieństwo pomiędzy świadczeniem a piętnem: świadczenie, będące odwróceniem Goffmanowskiej logiki piętna, jednocześnie ją przypomina o tyle, że każdy, w zależności od sytuacji, znajduje się w roli świadka i w roli zaświadczającego świadectwu innego, podobnie jak każdy piętnuje i bywa piętnowany. To podobieństwo wskazuje na możliwość zastąpienia wzajemnej relacji piętna wzajemną relacją świadczenia. Na tę właśnie możliwość wskazuje Abernathy, gdy pisze o sposobie, w jaki lektura *Geek Love* otworzyła mu oczy na postrzeganie różnic między ludźmi. Abernathy nie odwołuje się bowiem do różnorodności oglądanej z góry, nie pisze o wielokulturowości jako o pożądanym modelu społeczeństwa (modelu, w którym pewne rodzaje różnic zostały uprzywilejowane), ale o własnym rozpoznaniu, że podczas gdy on dziwi się temu, co wyróżnia innych, sam jest z pewnością obiektem analogicznych

obserwacji i sądów. W swojej recenzji Abernathy zaświadcza, że lektura powieści Dunn uświadomiła mu możliwość przyjęcia roli świadka.

Wobec lektury zaproponowanej przez Abernathy'ego pragnę postawić tezę oraz zadać pytanie. Teza brzmi: Dunn stosuje estetykę, której nadrzędnym celem jest afirmacja różnicy jako podobieństwa. Pytanie natomiast dotyczy tego, czy rodzina jest zawsze odmieńcza („kłirowa"), jak zdawał się sądzić Tołstoj. Wysuwając powyższą tezę powołałem się na kategorię estetyki dlatego, że fikcyjne świadectwo Oly porusza czytelnika do uznania jego autentyczności poprzez zaświadczenie mu jako świadectwu. Innymi słowy: czytając Dunn – i to czytając ją w sposób, który wydaje mi się kluczowy dla jej artystycznego zamysłu – zaświadczam świadectwu Oly; także wtedy, a może nawet zwłaszcza wtedy, gdy nie podzielam jej opinii. To radykalne oparcie estetyki na świadectwie wobec braku jakichkolwiek pozytywnie zdefiniowanych wartości jest zasadniczo kłirowe. Przypomina radykalizm charakteryzujący pisma Gayatri Spivak na temat tłumaczenia, albo prace Drucilli Cornell nad rewolucyjną etyką uBuntu w Południowej Afryce – prace, które cechuje otwarcie się na pluralizm motywacji i doświadczeń, a nie (tylko) na z góry sformatowany multikulturalizm. Otwarcie, które może być afirmowane (tylko) świadectwem.

Dzieciństwo spędzone na łonie rodziny jest we wspomnieniach Oly idylliczne bez względu na to, jak niepokojące i jak pełne dziecięcej krzywdy może się wydawać potocznemu obserwatorowi. Ponieważ *Geek Love* jest pochwałą rodziny, jakkolwiek niejednoznaczną i paradoksalną, wypada zastanowić się, czy tzw. zwrot antyspołeczny w teorii *queer* może stanowić punkt odniesienia, z którego powieść Dunn należałoby skrytykować. Zwrot „antyspołeczny" polega na odrzuceniu relacji społecznych w imię innych wartości, np. w imię uwolnienia się od tychże relacji. Jest wyrazem niezgody na zwykły stan rzeczy. I tak, w pracy *No Future* [*Bez przyszłości*], w rozdziale zatytułowanym "The Future Is Kid Stuff" [„Przyszłość jest dla dzieci"], Lee Edelman przekonuje, że dziecko jest emblematem naszego niewolniczego przywiązania do perspektywy przyszłości – do naszych (beznadziejnych) widoków na przyszłość. Dziecko jest tym, czego odmieńcy powinni się wyrzec w imię odmieńczości, będącej – w jego interpretacji – swoistą afirmacją popędu śmierci, jaki zwykle projektuje się na odmieńców seksualnych. Mimo że Edelman od nasuwających się pytań ucieka w psychoanalityczny żargon, to jego książka pośrednio stawia kwestię rodzicielstwa i wychowywania dzieci przez homoseksualnych rodziców. Autor zdaje się zadawać pytanie, czy homoseksualni rodzice znajdują się w awangardzie asymilacji, w której odmieńcy wreszcie upodobnią się do heretyków i zatracą specyficzną dla siebie różnicę, czy może odwrotnie – stanowią awangardę przemian w modelu rodziny. Teoretyk nie przeprowadza tej analizy wprost, lecz wydaje się opowiadać za pierwszą z wyżej wymienionych możliwości, kiedy postuluje odrzucenie przyszłości rozumianej w kategoriach reprodukcji, a zatem odrzucenie dziecka w imię odmieńczości.

Wydaje się, że afirmacja rodziny przez Dunn, jakkolwiek paradoksalna wobec groteskowej estetyki zastosowanej do przedstawienia rodziny, idzie w kierunku odwrotnym niż stanowisko Edelmana, dla którego miłość do (reprodukcyjnie pojętego) dziecka jest rodzajem zniewolenia. Sprawę komplikuje fakt, że Dunn wydobywa z rodziny to, co osobliwe i niedające się sprowadzić do jakiejkolwiek normy, a tym samym niepodlegające reprodukcji. Każdy potomek Ala i Lil Binewskich jest zupełnie inny i w swojej różnicy nie tylko cenny jako cyrkowy artysta, ale – we wspomnieniach Oly – za swoją odmienność kochany. W ten sposób Dunn wskazuje na możliwość „skłirowania" potomstwa i zaistnienia relacji do dziecka opartej nie na logice reprodukcyjnej, lecz na logice różnicy. (Przeciwstawiona tej rodzinnej miłości, opartej na różnicy i wobec tego niepoddającej się reprodukcji, zostaje fobiczna reakcja Verna na uwidocznioną przez rodzinę Binewskich różnicę).

Wskazując na możliwość spotkania logiki różnicy z rodzinną miłością do dziecka, a także wskazując, że artykulacją takiego spotkania – podobnie jak artykulacją spotkania z różnicą w ogóle – jest dawanie świadectwa, Dunn antycypuje i kwestionuje argumentację Edelmana, ponieważ zaprzecza nieuchronności związku między Dzieckiem a reprodukcją. Odwołuje się przy tym niejako

do wypowiedzianej przez Tołstoja zasady przedstawiania rodziny poprzez niesprowadzalną do jednego wzorca różnicę, z tym jednak zastrzeżeniem, że o ile Tołstoj warunkuje tę różnicę nieszczęściem, Dunn wprowadza świadectwo, które – w sposób niepodlegający zakwestionowaniu – szczęściem nazywa to, co obiektywnie może wydawać się jego zaprzeczeniem.

Groteskowa deformacja potomstwa, na jaką poważyli się Aloysius i Crystal Lil, i która sprowokowała Verna, prowokuje nadal. Inaczej niż Edelman, odrzucający prokreacyjne zorientowanie na przyszłość, Dunn pyta, czy będziemy gotowi przyjąć to, co nieuchronnie nadejdzie – nasze zniekształcone przez nas potomstwo, jakiekolwiek by ono nie było – i czy pogodzimy się z tym, że nasza nostalgia za tym, co przez nas ukochane, w końcu okaże się właśnie tylko nostalgią. Czy oferta zamożnej filantropki, gwałtem udaremniona przez Oly działającą w imieniu – i dla dobra – Mirandy, to rzeczywiście zamach na różnicę, porównywalny z ostrzałem gromadki dzieci Lil przez Verna? Czy w filantropijnym zamiarze, który Oly odebrała jako zagrożenie, powinniśmy odczytać alegorię ekonomicznej (neoliberalnej?) hegemonii, która zastąpiła i ukryła bardziej dosłowną przemoc? A jeśli tak, to czy odpowiedzią na tę formę przemocy powinna być przemoc – i w jakiej formie? Czy rodzina jest laboratorium, w którym od dziecka wypracowujemy formy działania odpowiednie do wyzwań, jakie stawia przed nami współczesność?

Pisząc z nostalgiczną ironią o czytelnictwie kobiet w swym rodzinnym domu – czytelnictwie skupionym na horoskopach i wróżeniu z fusów – Dunn udziela paradoksalnej odpowiedzi, której sens sprowadza się do tego, że czytania, podobnie jak kontaktów między ludźmi, nie da się całkiem sprowadzić do racjonalnych epistemologicznych procedur. Każdy sam sobie odpowiada na najważniejsze pytania. Ale odpowiadając na nie, możemy także słuchać odpowiedzi innych, rozpoznając świadectwo, które niosą. Niekoniecznie dojdziemy tą drogą do porozumienia, ale i niekoniecznie staniemy naprzeciwko siebie na ringu. A nawet, gdy już do tego dojdzie, możemy pozostać świadkami naszych wzajemnych różnic. Ostatecznie to jedyna bliskość, na którą możemy liczyć.

Bibliografia

Abernethy, Michael. ˝Family Circus: Katherine Dunn's *Geek Love*˝. *PopMatters* 1 (2006). http://www.popmatters.com/pm/feature/geek-love-060201; dostęp: 07.05.2012.
Cornell, Drucilla i Nyoko Myvangua (red.). 2012. *Ubuntu and the Law: African Ideals and Postapartheid Jurisprudence*. Fordham University Press: Nowy Jork.
Duggan, Lisa. 2002. "The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism". W: *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*, red. Russ Castronovo i Dana D. Nelson. Duke University Press: Durham, 175-192.
Dunn, Katherine. 1989. *Geek Love*. Alfred A. Knopf: Nowy Jork.
Dunn, Katherine. *Geek Love*. 1990. Warner Brothers: Nowy Jork.
Edelman, Lee. 2004. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Duke University Press: Durham.
Goffman, Erving. 2005. Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne: Gdańsk.
Haver, William. 1996. *The Body of This Death: Historicity and Sociality in the Time of AIDS*. Stanford University Press: Stanford.
Liptak, Adam. "Supreme Court to Hear Two Challenges on Gay Marriage". The New York Times. 8 grudnia 2012. www.nytimes.com/2012/12/08/us/supreme-court-agrees-to-hear-two-cases-on-gay-marriage.html. dostęp: 07.05.2012.
Levy, Ariel. 2012. ˝A Ring of One's Own˝. *The New Yorker*, 38-47. http://www.newyorker.com/reporting/2012/05/07/120507fa_fact_levy; dostęp: 07.05.2012.
Spivak, Gayatri Chakravorty. ˝Translation as Culture˝. *Parallalax* 6. 1 (2000): 13-24.
Sullivan, Andrew. 1995. *Virtually Normal: An Argument about Homosexuality*. Picador: Londyn.
Tołstoj, Lew. 1984. Anna Karenina. Państwowy Instytut Wydawniczy: Warszawa.

Warner, Michael. 1999. *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Harvard University Press: Cambridge, MA.

Filmografia

Modern Family [Współczesna rodzina]. Od 2009. Steven Levitan i Christopher Lloyd. Serial telewizyjny. NBC.
Pink Flamingos. 1972. John Waters. Film fabularny. Dreamland.
Six Feet Under [Sześć stóp pod ziemią]. 2001-2005. Alan Ball. Serial telewizyjny. HBO.
Torch Song Trilogy. 1988. Paul Bogart. Film fabularny. New Line Cinema.

Tomasz Basiuk – uzyskał stopień doktora na Wydziale Neofilologii Uniwersytetu Warszawskiego w 1997 roku. Jego zainteresowania badawcze obejmują współczesną prozę i autobiografię amerykańską, teorię krytyczną i studia odmieńcze (queer). Jest autorem monografii „Wielki Gaddis. Realista postmodernistyczny" (2003) oraz artykułów naukowych i rozdziałów w pracach zbiorowych. Współredagował trzy tomy esejów poświęconych studiom odmieńczym: „Odmiany odmieńca/ A queer mixture. Mniejszościowe orientacje seksualne w perspektywie gender. Gender perspectives on minority sexual identities" (2002), „Paramety pożądania. Kultura odmieńców wobec homofobii" (2006) i „Out Here. Local and International Perspectives in Queer Studies" (2006), a także tom „American Uses of History. Essays on Public Memory" (2011). Gościnnie redagował numer Dialogue and Universalism zatytułowany „Gender and Sexuality" (tom 20, nr 5–6, 2010). Jest członkiem redakcji czasopisma internetowego *InterAlia*, poświęconego studio odmieńczym (www.interalia.org.pl). W latach 2004–2005 był stypendystą Fundacji Fulbrighta w The CUNY Graduate Center w Nowym Jorku. Od 2005 do 2012 był dyrektorem Ośrodka Studiów Amerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego.

Tomasz Basiuk – received his doctoral degree from the University of Warsaw in 1997. His research interests include contemporary American fiction and life writing, critical theory, and queer studies. He published a monograph on William Gaddis (*Wielki Gaddis. Realista postmodernistyczny*, 2003) and contributed to numerous collections. He co-edited three volumes of papers on queer studies: *Odmiany odmieńca. Mniejszościowe orientacje seksualne w perspektywie gender*. [*A Queer Mixture: Gender Perspectives on Minority Sexual Identities* (2002)], *Parametry pożądania. Kultura odmieńców wobec homofobii* (2006) and *Out Here: Local and International Perspectives in Queer Studies* (2006), as well as *American Uses of History: Essays on Public Memory* (2011). He edited a special issue of *Dialogue and Universalism* on "Gender and Sexuality" (vol. 20, no. 5–6, 2010). He is a member of the editorial board of *InterAlia*, a queer studies e-journal (www.interalia.org.pl.) In 2004–2005, he was a Fulbright Senior Visiting Scholar at the CUNY Graduate Center. He directed the University of Warsaw American Studies Center from 2005 until 2012.

Część IV

Przekraczanie „rodziny” w ujęciu etnograficznym

Urszula Markowska-Manista
Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie

Nienormatywność epizodyczna i normatywność tradycyjna w relacjach rodzinnych Ba'Aka w obliczu przemian

Tekst powstał w oparciu o badania terenowe w Republice Środkowoafrykańskiej i analizy tekstów źródłowych. Jego celem jest przybliżenie zmieniających się w procesie przemian cywilizacyjnych – na przestrzeni ostatnich dwóch dekad – relacji rodzinnych w sąsiedzkim środowisku osad i wiosek zamieszkałych przez osoby należące do tradycyjnych społeczności Ba'Aka, Bantu (Mbimou, Gbaya) i Mbororo w regionie Sangha Mbaéré w Republice Środkowoafrykańskiej (RŚA). Zaprezentowane przykłady praktyk rodzinnych, konstruowania rodzin i więzi rodzinnych ukazują powstawanie tam nowych przestrzeni dla związków dotychczas nieobecnych w hermetycznych strukturach poszczególnych społeczności regionu, bądź relacji i praktyk nieaprobowanych (np. samotne macierzyństwo kobiet).

Słowa kluczowe: tradycyjne praktyki rodzinne, samotne macierzyństwo, klan, rodzina tradycyjna, rozwój

Episodic Non-Normativity and Traditional Normativity in Ba'Aka Family Relations in the Face of Changes

The following text is based on field research in Central African Republic and an analysis of textual sources. It concerns family relations – altered within the last two decades by processes of civilisational change – in the environment of settlements and villages, where members of traditional Ba'Aka, Bantu (Mbimou, Gbaya) and Mbororo communities live as neighbours in the *Sangha Mbaéré* region of the Central African Republic (CAR). Examples of family practices as well as the construction of families and family ties show the creation of new spaces for relationships, which were heretofore absent from the hermetic structures of individual communities in the region. Relationships and practices previously unacceptable and sporadically-appearing emerge too (e.g. single motherhood.)

Keywords: traditional family practices, single motherhood, clan, traditional family, development

Wprowadzenie

W pierwszej części tekstu w celu zrozumienia zjawiska przemian dokonujących się w relacjach rodzinnych, przybliżona zostanie sytuacja Pigmejów Ba'Aka i ich dawne oraz teraźniejsze relacje z sąsiadami z innych grup etnicznych. Na podstawie informacji uzyskanych podczas badań etnograficznych(autorka, zamieszkując i przebywając w wioskach i osadach, była uczestniczką życia codziennego Ba'Aka) w regionie Sangha Mbaéré w Republice Środkowoafrykańskiej, zaprezentowane zostaną ich aktualne definicje własne rodziny oraz

ISSN 1689-6637. http://interalia.org.pl/

fragmenty narracji dotyczące praktyk rodzinnych[1]. W drugiej części przedstawione zostaną wybrane obszary analiz związków rodzinnych Ba'Aka.

Pierwszy obszar badań dotyczy ogólnej sytuacji kobiet Ba'Aka pozostających w tradycyjnych związkach monogamicznych, ich roli i życia codziennego opartego na relacjach z bliższą i dalszą rodziną oraz na relacjach sąsiedzkich. Drugi obszar odnosi się natomiast do młodych kobiet Ba'Aka, które decydują się na wejście w niemonogamiczne i międzyetniczne praktyki rodzinne, generując zmianę w monogamicznych środowiskach społeczności, do których tradycyjnie przynależą. Trzeci zaś obszar analiz dotyczy sytuacji kobiet decydujących się na samotne macierzyństwo.

Przybliżając wymienione sytuacje, wskazuję na przeobrażenia zachodzące w relacjach rodzinnych tradycyjnych łowców-zbieraczy Ba'Aka, dotyczące konstruowania nowych jakości rodzin i więzi rodzinnych, które dotychczas kształtowały się na bazie wzorców, praw i norm zwyczajowych, gwarantując tradycyjne przetrwanie i stabilizację klanu oraz konstytuując autochtoniczną wspólnotę. Owe konstrukty wpisują się dziś w nurt praktyk nienormatywnych tamtego rejonu i stanowią epizody wśród zdefiniowanych tradycyjnie ról płciowych Ba'Aka oraz aprobowanych i dotychczas społecznie pożądanych tradycyjnych modeli rodzinnych. Obecnie w związku z tym w społecznościach Ba'Aka w regionie Sangha Mbaéré mamy do czynienia zarówno z nienormatywnością epizodyczną, jak i z przemianą w postrzeganiu tego, co dotychczas jawiło się jako normatywne, wpisane w endemiczność środowiska życia.

Ukazanie powstawania na tamtym terenie przestrzeni dla związków dotychczas nieobecnych w hermetycznych strukturach tradycyjnej społeczności regionu; relacji i praktyk nieaprobowanych (np. samotne macierzyństwo kobiet), przełamuje stereotypowe postrzeganie Pigmejów jako antropologicznych „reliktów" zamieszkujących od wieków w niezmienionej formie „pustych lądów" (Bauman 2010: 178) na terytorium państw Afryki Środkowej. Uwidacznia również, że liberalizacja życia, zmiany, jakim ulegają społeczne funkcje rodziny, a także przeobrażenia w obrębie jej form, są charakterystyczne w zmieniającym się nowoczesnym świecie zarówno dla społeczeństw krajów rozwiniętych, jak i rozwijających się. Młodzi ludzie, czy urodzeni przy ścianie lasu tropikalnego, czy w centrum metropolii – dążą do szybkiego usamodzielnienia się, odkładają w czasie moment założenia własnej rodziny bądź zupełnie rezygnują z przyjętych i aprobowanych społecznie modeli jej tworzenia. Różnice związane z ich życiem – w lesie tropikalnym lub w miejskiej dżungli – dotyczą jednak podejmowanych subiektywnie wyborów ścieżek życia, możliwości rozwoju i poziomu ubóstwa, które, jak pisze Zygmunt Bauman, jest dziś spychane na margines, gdyż ubodzy są dla państw niewygodni (Bauman 2010).

Badanie relacji rodzinnych, jako jeden z obszarów zgłębiania życia codziennego Ba'Aka za pomocą osobistego doświadczenia etnograficznego, dokonane zostało w oparciu o konteksty społeczny, kulturowy i polityczny, ze szczególnym uwzględnieniem przemian globalnych, to jest

[1] Informacje uzyskane zostały na podstawie wywiadów etnograficznych, rozmów i obserwacji uczestniczącej podczas realizacji badań terenowych (w okresie od lutego do kwietnia 2012 roku) w środowisku Ba'Aka, Gbaya, Mbimou i Mbororo w regionie Sangha *Mbaéré* w Republice Środkowoafrykańskiej oraz na podstawie analizy międzynarodowej literatury naukowej dotyczącej życia codziennego Pigmejów, przemian, sposobu życia i zawierania małżeństw przez Pigmejki przynależące do różnych grup etnicznych. Ukazane przypadki z badań dotyczą przemian w relacjach rodzinnych w wiosce Monasao – wiosce specyficznej, gdyż jedynej w Republice Środkowoafrykańskiej, w której obok siebie, w oparciu o struktury władzy wykonawczej, zamieszkują Pigmeje i Bantu (ich terytoria dzieli jedynie droga). Badania terenowe w regionie Sangha *Mbaéré* w Republice Środkowoafrykańskiej prowadzone są przez autorkę od 2002 roku w różnych odstępach czasowych (m.in. z uwagi na niestabilną sytuację polityczną w tej części kontynentu afrykańskiego). Badaczka podczas badań terenowych mieszka w społeczności Ba'Aka. Wywiady zostały przeprowadzone w językach (sango, francuskim, angielskim i polskim), którymi posługują się mieszkańcy Sangha *Mbaéré oraz osoby zamieszkujące region i realizujące projekty wsparcia oraz autopromocji Pigmejów.*

m.in. zmian klimatycznych, konfliktów, migracji mężczyzn za pracą i poszerzania obszarów nierówności społecznych. W owej transformacji poziomy globalnych oraz lokalnych zależności przenikają się ze sobą i dotykają codzienności przeszło czteromilionowej populacji Republiki Środkowoafrykańskiej. Wspólnoty zamieszkujące region Sangha Mbaéré bardzo często nie mają większego wpływu na dokonujące się współcześnie przemiany, których geneza związana jest z okresem kolonialnym i dekolonizacją. Stają się biernymi odbiorcami procesów odgórnych, związanych z polityką państwa, migracjami wewnętrznymi i zewnętrznymi, kryzysami ekonomicznymi, zmianami klimatycznymi oraz niestabilnością wynikającą z położenia RŚA. Republika Środkowoafrykańska graniczy bowiem z państwami, na terenach których dochodzi do eskalacji konfliktów i gdzie w ostatnim dziesięcioleciu toczyły się walki (m.in.: Demokratyczna Republika Konga, Czad, Sudan – obecnie dwa państwa: Sudan Północny i Sudan Południowy). Zachodzące w RŚA współczesne globalne procesy modernizacyjne, które w sposób intensywny przebiegają na poziomach mikro- i makrostrukturalnym, są centralnymi osiami przemian – widocznymi przede wszystkim w Bangi – stolicy kraju (nowa infrastruktura i nowe inwestycje oparte o zagraniczny kapitał), jednak odczuwalnymi też w poszczególnych prefekturach (realizacja projektów pomocowych nakierowanych na wsparcie w rozwoju: budowa budynków szkolnych, projekty dożywiania i rozwoju rolnictwa; sieć telefonii komórkowej). Owe działania byłyby ważne i korzystne dla wielu mieszkańców Republiki Środkowoafrykańskiej, a szczególnie istotne wydawałyby się z punktu widzenia wspólnot wiejskich i marginalizowanych, do których należą Ba'Aka, gdyby prowadzono je systemowo w oparciu o adekwatną diagnozę potrzeb ludności danego regionu i kompleksowe przemiany. Wiele z realizowanych działań nie obejmuje aktywizacji osób wspieranych, walki z korupcją, długofalowej poprawy dostępu do edukacji dzieci i alfabetyzacji dorosłych oraz monitoringu i ewaluacji jakości tych przedsięwzięć. Brak również rozwiązań w zakresie mechanizacji rolnictwa, elektryfikacji i zrównoważonego gospodarowania zasobami. Poziom ubóstwa i standardy życia w RŚA znacznie odbiegają od standardów życia w Afryce Subsaharyjskiej. Lata konfliktów i wojen, złe zarządzanie, korupcja gospodarcza i niewykwalifikowana siła robocza sprawiły, że ubóstwo środkowoafrykańskiej populacji (około 62% ludności żyje poniżej granicy ubóstwa) rozszerza się i rozprzestrzenia.

Plany poprawy sytuacji społeczno-ekonomicznej i polepszenia warunków życia przekreślają doświadczane przez ludność RŚA epizody niestabilności, mające miejsce od uzyskania niepodległości w roku 1960. Przewroty, zamachy stanu, starcia z rebeliantami w latach 1996, 1997, 2001, 2003, 2012 – skutkują ofiarami w ludziach, rekrutacją dzieci do oddziałów zbrojnych, ucieczką na tereny sąsiednich państw, wewnętrznymi przesiedleniami, pustoszeniem i grabieżą mienia ludności miast oraz wiosek, destabilizacją życia codziennego dzieci i dorosłych, a co za tym idzie, zahamowaniem rozwoju państwa i jego obywateli.

Pigmeje dawniej i dziś

Jeszcze do niedawna, bo do końca lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku, Pigmeje – jako tradycyjni nomadzi – byli przede wszystkim łowcami i zbieraczami w lasach równikowych Afryki Środkowej. Niskorosłą ludność zamieszkującą lasy Ituri opisuje Collin M. Turnbull w książce *The Forest People*. Życie Pigmejów z terenów Kongo analizuje z kolei Paul Schebesta w *Among the Congo Pigmies*, zaś życie Pigmejów Aka w *Encyclopédie des Pygmées Aka, Techniques, Language et Société des Chasseurs-Cueilleurs de la Forêt Centrafricaine* prezentują Serge Bahuchet, Jacqueline McThomas i Alain Epelboin. Ciekawe badania nad dzieciństwem łowców zbieraczy odnoszące się do praktyk rodzinnych wśród Pigmejów przeprowadzili i opisali Barry S. Hewlett oraz Michael E. Lamb. Wiele innych badaczy i badaczek z dziedziny antropologii, socjologii, biologii i genetyki w dwudziestym i dwudziestym pierwszym wieku, opisując życie poszczególnych grup nomadów – łowców-zbieraczy – wskazuje na procesy migracji i relacje rodzinne.

Historycznie, wszystkie grupy te – pomimo znacznego zróżnicowania – zostały określone jako „Pigmeje". Termin „Pigmej" (używany przez badaczy i badaczki dla zapewnienia transparentności w definiowaniu tej grupy) sprawia wrażenie określającego jednolitą kulturę czy grupę etniczną, natomiast w rzeczywistości jest kategorią mylącą. Pigmeje dzielą się bowiem na grupy i podgrupy etniczne, są zróżnicowani językowo, kulturowo, różnią się pod względem stopnia adaptacji i akulturacji[2]. Pamiętać należy, że sytuacja Pigmejów ulega dziś – w państwach, których tereny zamieszkują – stopniowym przeobrażeniom pod wpływem przemian dokonujących się w wymiarze politycznym, społecznym, ekonomicznym i kulturowym. Ich ekologiczne, leśne siedliska zostały naruszone przez spółki i korporacje trudniące się wycinką drewna i wydobyciem bogactw naturalnych. Ich kultura podważona jest przez sąsiadów – mieszkańców przynależących do dominujących grup etnicznych (autochtonów i ludność napływową). Ich prawa obywatelskie naruszane zostają przez lokalne instytucje prawne (por. Beni Mogba Gestion 1996-1997). Część Pigmejów próbuje nadal żyć w sposób tradycyjny, ale w nowych warunkach społecznych i ekonomicznych oraz w nowych przestrzeniach – których ograniczenie uniemożliwia im penetrację lasów tropikalnych, toteż kontynuacja odwiecznych praktyk przodków – zbieractwa i łowiectwa – staje się niemożliwa. Część zaś przechodzi na osiadły tryb życia i staje się rolnikami, poszukiwaczami diamentów, – jedynie okresowo zajmuje się myślistwem i zbieractwem – płacąc wysoką cenę za zmianę systemu funkcjonowania i życie na pograniczu świata „dużych" (Bantu[3]). Pomimo stopniowego wychodzenia z lasu i osiedlania się w pobliżu wiosek czy osad innych grup etnicznych, nadal racje bytu mają feudalne relacje Pigmejów i ludności osiadłej (Bilo[4] – mieszkańców wiosek, rolników). Ścisły związek, jaki na przestrzeni lat wytworzył się pomiędzy tymi dwiema grupami (Pigmeje-rolnicy), jest określany przez badaczy jako postać wasalizmu czy klientelizmu (Turnbull 1965; Demesse 1980; Bahuchet 1985; Bahuchet 1996). To bardzo skomplikowana relacja; Ba'Aka są świadomi swojego gorszego losu i dziedzicząc ją, często godzą się z tym „nieszczęśliwym wypadkiem historii".

Zamieszkiwanie w sąsiedztwie – a niekiedy wspólnie w jednej wiosce – sprawia, że utrzymuje się między nimi a rolnikami Bantu więź na zasadzie partnerstwa gospodarczego. Rolnicy dostarczają Pigmejom (tym, którzy wcześniej nie byli rolnikami i nie uprawiają pól) płody rolne i narzędzia, a Pigmeje rolnikom mięso, miód i inne produkty lasu (niegdyś rolnicy rzadko polowali). Owe historyczne stosunki społeczne o charakterze feudalnym przyczyniają się jednak do pogłębiania nierówności w społeczności Pigmejów i mają swoje odbicie w nowych formach relacji rodzinnych. Ich najniższa pozycja społeczna, przesądy i stereotypy ukazujące Pigmejów w negatywnym świetle – pogłębiają zmagania tej populacji z dyskryminacją i marginalizacją w społeczeństwach państw, których tereny zamieszkują. Współczesne warunki zewnętrzne związane z funkcjonowaniem w strukturach społeczności osiadłych w wioskach czy miastach są diametralnie różne od rzeczywistości lasu i sposobów poruszania się tam na co dzień. W nowych środowiskach przebywania Pigmeje mają ograniczone możliwości korzystania z powszechnie dostępnych dóbr

---

[2] Więcej na ten temat: Wystąpienia badaczy podczas: "International Conference on Congo Basin Hunter-Gatherers", Montpellier, France, 22-24 September 2010.

[3] Mianem „dużych" określani są przez Pigmejów ich sąsiedzi Bantu prowadzący osiadły tryb życia w wioskach i miasteczkach. Więcej o powiązaniach Pigmejów i Bantu w Afryce Środkowej: Quintana-Murci L, Quach H, Harmant C, Luca F, Massonnet B, Patin E, Sica L, Mouguiama-Daouda P, Comas D, Tzur S, Balanovsky O, Kidd KK, Kidd JR, van der Veen L, Hombert JM, Gessain A, Verdu P, Froment A, Bahuchet S, Heyer E, Dausset J, Salas A, Behar DM. "Maternal Traces of Deep Common Ancestry and Asymmetric Gene Flow between Pygmy Hunter-Gatherers and Bantu-Speaking Farmers". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* (PNAS), 2008, vol. 105 no. 5, s.1596–1601, www.pnas.org/content/105/5/1596.full; dostęp: 22.11.2012.

[4] Bilo – według terminologii Pigmejów – oznacza wszystkich tych, którzy nie należą do grupy Ba-Aka (Por. Renner 1998: 7).

i form życia zbiorowego oraz życia zgodnego z rytmem lasu deszczowego. Choć apodyktycznie nie powołują się na tradycję przodków, aby usprawiedliwić obecne praktyki egzystowania, to każda jednostka wydaje się być wyemancypowana: uprawniona do robienia tego, co jej się podoba i co jej odpowiada – nikt z klanu nie przeciwstawi się kategorycznie tego typu praktykom w codzienności (por. Singleton 1991).

Podejmowane przez Pigmejów próby osiedlania się przy wioskach Bantu odsłaniają zakres braku równowagi w respektowaniu przez grupy dominujące praw osób przynależących do mniejszościowej grupy autochtonicznej, niedoceniania Ba'Aka jako obywateli i ich przywiązania do wolności oraz praktyki drwin i eksploatowania ich jako „społeczności zacofanej". Owa nierównowaga statusów i sił wdrukowana została na przestrzeni wspólnych dziejów w mentalność i nadal jest odtwarzana w codziennych zachowaniach społecznych.

W przeciwieństwie do swoich rolniczych sąsiadów, Pigmeje mają techniki i metody wysoce dostosowane do polowań i zbieractwa w dżungli, zaś metody upraw i pracy na roli są słabo rozwinięte i niekiedy praktykowane eksperymentalnie, „na próbę". Stąd przez dziesiątki lat patroni, tzw. „kumu"[5] byli dla Pigmejów pośrednikami ze światem zewnętrznym. Zmiana środowiska i trybu życia, a także próby zaadaptowania się do realiów osiadłego stylu w wioskach wśród innych grup etnicznych sprawiają, że Pigmeje pozostają na uboczu. Owo życie na marginesie świata społecznego oznacza *zajmowanie pozycji społecznie „peryferyjnych", z którymi łączą się mniejsze uprawnienia, przy często większych obowiązkach, mniejsze możliwości decyzyjne i wyboru, gorsza sytuacja ekonomiczna, niższe możliwości edukacyjne, zawodowe, ochrony zdrowia itp.* (Psyk-Piotrowska). Upośledza to również tradycyjne i nowe – konstruujące się w przestrzeniach międzyetnicznych – relacje rodzinne, a także sytuuje kobiety i mężczyzn Ba'Aka w kategorii „gorszych". Również wzorce kulturowe przekazu międzypokoleniowego, mówiące o Pigmejach jako o niewolnikach, gorszych, sługach, przyczyniają się do dyskryminacji dzieci i młodzieży w wieloetnicznych środowiskach. Z uwagi na długą historię relacji poddańczych, Pigmeje są najbardziej narażonymi na dyskryminację grupami etnicznymi zamieszkującymi terytoria Afryki Środkowej. Jako spadkobiercy relacji swoich rodziców i/lub dziadków z patronami „kumu", są oni często zmuszani do pracy w niewolniczych warunkach, niekiedy bez wynagrodzenia ze strony patrona. Charakter stosunków myśliwych-zbieraczy i rolników różni się znacznie w poszczególnych państwach Afryki Środkowej, a nawet w poszczególnych regionach. Relacje te mogą być nad wyraz złożone i dotyczyć zarówno obszarów gospodarczych, handlowych i społecznych, jak i rytuałów wymiany oraz protekcji. W przypadku trudności piętrzących się przed Pigmejami, dodatkowym czynnikiem wykluczającym z uczestnictwa w życiu społecznym są przemiany związane

[5] Pigmeje tradycyjnie pełnili służalczą rolę względem swoich opiekunów – patronów przynależących do ludu Bantu (zamieszkujący w wioskach), określanych w środowiskach ich zamieszkania mianem „kumu". Współcześnie „kumu" – mieszkańcy wiosek – wykorzystują „swoich" Pigmejów do różnych prac fizycznych związanych z polowaniem, uprawą pola, pracami w obejściu, domu itp. Problematyczną kwestią pozostaje roszczeniowe zachowanie i wynagrodzenie, które wzorem przodków przybiera postać symboliczną: ewentualnej ochrony (ubezpieczenia w sytuacji choroby, kryzysu) lub nieadekwatnych do czasu i zakresu wykonywanego zadania pieniędzy czy gratyfikacji w postaci używek: alkoholu bądź papierosów. Owe historyczne relacje oparte na zależnościach gospodarczo-społecznych w lokalnych hierarchiach: rolnicy i łowcy-zbieracze wskazują, że Pigmeje są „własnością" rolników, a rolnicy są „właścicielami" Pigmejów. Schebesta mówi tu o relacjach pańszczyźnianych, zaś Demesse odwołuje się do niewoli. Abel Koulaninga wskazuje na jeszcze jeden, istotny dla trwania owych relacji i uwikłania się w owych relacjach czynnik, jakim jest poczucie niższości przekazywane z ojca na syna. Wzmacnia ono zależność od innych, a z drugiej strony dowartościowuje, gdyż Pigmeje, będąc marginalizowani w życiu codziennym, „czują się dowartościowani tym, iż mogą należeć do człowieka z wioski" (Koulaninga 2009: 71). Przeprowadzone przez autorkę wywiady wykazały, że w wiosce Monasao tradycyjne relacje Pigmeje-kumu aktualnie nie istnieją.

z eksploatacją lasów i/lub tworzeniem czy poszerzaniem terytoriów obszarów chronionych. Pradawni mieszkańcy lasów konfrontowani są z tymi zjawiskami niespodziewanie i bez przygotowania. Nie wiedzą, jak żyć poza lasem w środowisku dominujących i silniejszych, autochtonicznych i napływowych „Innych". Skutkuje to nie tylko procesem wyłączania i wykluczania społecznego, ale również przystosowywaniem się do życia w skrajnej marginalizacji (por. Butmanowicz-Dębicka 1995); godzeniem się na taki stan rzeczy (por. Markowska-Manista 2012).

Rodzina Ba'Aka

Społeczność Ba'Aka opiera się na luźno utworzonych grupach pokrewieństwa, których najmniejszą jednostkę stanowi rodzina. Ba'aka w regionie Sangha Mbaéré w Republice Środkowoafrykańskiej żyją w oparciu o system klanowy. Ich życie grupowe zasadza się na rodzinach, które zbierają się razem tworząc osadę (czasową lub stałą) bądź wioskę. Wspólnoty rodzin zapewniają silne poczucie tożsamości. Każda samodzielna rodzina[6] składa się z około dwudziestu pięciu osób. Obecnie stosowana praktyka zakłada, że wewnątrz każdej rodziny „szefem"[7] jest najstarszy mężczyzna, który w porozumieniu z innymi członkami utrzymuje porządek społeczny.

Dotychczas żywność, jaką zebrała grupa myśliwych-zbieraczy podczas polowania była dzielona ściśle z określonymi zasadami podziału mięsa wobec uczestników i uczestniczek polowania, a w dalszej mierze członków poszczególnych rodzin w osadzie. Jednak wskutek rozpadu więzi rodzinnych oraz problemów ze zdobyciem pożywienia (las już nie jest przysłowiową „lodówką" ani „supermarketem" m.in. przez zakaz polowań na terenach chronionych czy wysokie opłaty za możliwość polowania poza terenami chronionymi), tradycja ta nie jest praktykowana już w wielu wioskach i osadach. *Dziś myśliwi wracają ze zdobyczą do wioski po zmroku. Boją się pokazać łup, bo będą musieli się nim podzielić ze wszystkimi* (rozmówca 1, Monasao, RŚA 2012). Sytuację komplikuje życie w wieloetnicznej wiosce, którą zamieszkują nie tylko Ba'Aka, ale również ich dawni patroni – Bantu. *Zdarza się, że po zmroku oni* [Bantu] *przychodzą do nas, sprawdzają, co przynieśliśmy z lasu. Kupują od nas, a my musimy im taniej sprzedawać mięso* (rozmówczyni 1, Monasao, RŚA 2012). Ta relacja wskazuje na kontynuację dawnych zależności Ba'Aka od Bantu, jednak dziś występuje ona w nieco zmienionych formach.

Ważną kwestią jest definiowanie rodziny przez kobiety Ba'Aka. Osiemnaście kobiet, mieszkanek wioski Monasao, opowiadało o rodzinie, traktując ją zarówno w wąskiej, jak i szerokiej perspektywie. Kobiety, mówiąc o rodzinie, wskazały, że:

- rodzina to my – matka, ojciec, dzieci, krewni (cztery kobiety);
- rodzina to wszyscy zamieszkujący w cartie (dzielnica wioski np. cartie Nduzu) (pięć kobiet);
- rodzina to my [ja i mąż oraz dzieci] i nasi [kobiety i mężczyzny] rodzice, bracia, siostry, ich - krewni i dzieci oraz ich dalsi krewni (siedem kobiet);
- rodzina to wszyscy Ba'Aka w wiosce (cztery kobiety).

Ich definicje odnoszą się do ludzi w wymiarze życia zespołowego oraz zagospodarowanej przez nie przestrzeni i miejsca, w których owo codzienne życie się odbywa. Taką nową przestrzenią,

[6] Dotyczy regionu Sangha *Mbaéré*.

[7] „Szefem" klanu jest najstarszy mężczyzna – musi zyskać uznanie ogółu, bo np. jest/był bardzo dobrym myśliwym. Jednak nie pełni on typowej roli „szefa" w naszym, europejskim rozumieniu tego pojęcia. Decyzje dotyczące życia klanowego w przestrzeni wioski są podejmowane kolektywnie, podczas rady klanu; zawsze stosowana jest zasada konsensusu. Stąd każdy mężczyzna, który już założył rodzinę i „wykazał się" w pewien pozytywny i aprobowany sposób przed społecznością Ba'Aka, ma prawo do zabierania głosu na gremium kolegialnym.

nowym bytem-miejscem, nową strukturą stała się – dla rodziny, która stara się ją zagospodarować – wioska.

Wioska jako nowa przestrzeń życia

Funkcjonowanie w przestrzeni i miejscu wioski jest dla Pigmejów uczeniem się zupełnie nowych zasad osiadłego życia społecznego i częściową próbą powielania niektórych wzorców życia w leśnych obozowiskach. Tradycyjne praktyki, co w wielu swoich wypowiedziach podkreśla Louis Sarno, są zarezerwowane dla przestrzeni lasu równikowego. Z drugiej strony zamieszkiwanie w wieloetnicznej wiosce (Monasao to obecnie jedyny przypadek w tej części RŚA, w którym w wiosce zarówno Pigmeje, jak i mieszkańcy innych grup etnicznych mają swojego szefa i dostęp do szkół, szpitala, domu młodzieży, studni, pomocy misji katolickiej) przyczyniło się do powstania nowych płaszczyzn funkcjonowania, procesu rozluźniania więzi rodzinnych, a także utraty tożsamości[8]. Wioska, jako struktura pożądana, acz sztuczna, uwidacznia nowe obszary codziennych zmagań trzech pokoleń Ba'Aka. Kreowanie i funkcjonowanie w nadanej odgórnie przestrzeni i miejscu wiąże się z podjęciem nowych, dotychczas nieznanych obowiązków i wyzwań. Istnieją znaczne różnice w funkcjonowaniu Ba'Aka w wioskach zamieszkanych jedynie przez nich samych (Belemboke, Mabondo) oraz w wioskach mieszanych (Monasao, Kundapapay, Yondo, Mossapoula, Beya), w których wzajemne relacje warunkowane są dziejowymi zaszłościami Ba'Aka-Bilo. Specyficzna sytuacja dotyczy wioski Monasao, która została założona przez Ba'Aka dla Ba'Aka i taki status – ochronny – posiadała do 2004 roku. Z inicjatywy Ba'Aka, sprzedających swe ziemie i domy osobom z innych grup etnicznych (zapraszających do swojej wioski Bantu), w wiosce pigmejskiej zaczęli osiedlać się Bilo.

(Dez)organizacja życia społecznego

Ba'Aka nie mają jasno określonych politycznych lub tradycyjnych instytucji administracyjnych i podejmują decyzje poprzez konsensus (ze względu na struktury, wioska Monasao ma dziś „szefa wioski" z grupy Ba'Aka i z grupy Gbaya). W osadach pigmejskich, podobnie jak u Lele, nie było żadnego centrum sprawowania władzy (por. Douglas 2007: 67). Co należy podkreślić, Pigmeje kultywują równość płci. Zdarza się także, że mężczyzna za swoje przewinienia doznaje przemocy fizycznej ze strony swojej partnerki czy żony.

Dotychczas rodowód Ba'Aka opierał się na linii ojca. Dziś, ze względu na wzrastającą liczbę kobiet samodzielnie – często z wyboru – wychowujących jedno lub kilkoro dzieci przekaz i dziedziczenie odbywają się po linii matki. Młode kobiety, które zdecydowały się na samotne rodzicielstwo[9], nie chcą przyznawać się przed rodziną i społecznością wioski, kto jest ojcem ich potomstwa. Czasem też po prostu nie wiedzą, który z mężczyzn może być ojcem dziecka, a niekiedy nie chcą zdradzić się przed społecznością, że ojcem dziecka jest nie-Pigmej.

W wyniku zmian społeczno-kulturowych, jak i częstszych kontaktów z ludnością napływową oraz wskutek migracji samych Ba'Aka za pracą (np. do kopalni diamentów), pomiędzy młodymi kobietami i mężczyznami powstaje różnica dotycząca wzajemnego postrzegania i wzajemnego

---

8 Potwierdzają to diagnozy wykonane przez pracowników organizacji *non-profit*, które przygotowują projekty mające na celu wsparcie i podbudowanie tradycyjnej tożsamości młodych Ba'Aka, wzmocnienie przekazu tradycyjnej wiedzy w rodzinach, ochronę tradycyjnej rodziny oraz ochronę wspólnoty, tj. społeczności Pigmejów. Więcej: Projekty WWF, Dzanga Sangha, Bayanga, Republika Środkowoafrykańska, kwiecień 2012 (kopie materiałów w posiadaniu autorki); raporty Forest People Programme: http://www.forestpeoples.org/location/africa/central-african-republic-car dostęp: 05.01.2013.

9 W innej sytuacji są kobiety bezdzietne pozostające w związkach. W społeczności nastawionej na przetrwanie, związki bez potomstwa stanowią źródło rozczarowań i podejrzeń rodzin oraz klanu. O bezdzietność posądzane są kobiety i to one ponosiły dotychczas konsekwencje takiego stanu rzeczy.

poszanowania, które gwarantowało wcześniej niepisane prawo zwyczajowe. Młode Pigmejki na pytanie o chęć wejścia w związek i założenia rodziny z Pigmejem odpowiadają: „Kogo mam sobie wziąć?" i wskazują na trudności w znalezieniu odpowiedniego kandydata, wyliczając mankamenty młodych mężczyzn:

> Jakby [mężczyzna Ba'Aka] chciał udowodnić, że się nadaje, to co on może pokazać? Czym zaimponować? Im wymknęło się pole, na którym mogą pokazać kobiecie, jej rodzinie, że są zdolni, że są zaradni (rozmówca 1, Monasao, RŚA, 2012).

Degradacja tradycyjnej roli mężczyzny Ba'Aka związana jest ze zmianami sposobu życia, nowymi wyzwaniami związanymi z pracą zarobkową i oczekiwaniami młodych w odniesieniu do warunków społeczno-ekonomicznych, w jakich żyją ich sąsiedzi (wioskowi). W rozmowach młodzi wielokrotnie przejawiali chęć stania się takimi, jak Bilo, preferując zmianę życia, co przybliżyłoby ich do poziomu i pozycji społecznej ich sąsiadów. Stąd konsumpcja produktów kultury masowej, jaką jest stylowe ubranie czy możliwość korzystania z osiągnięć technologii (dostęp do telefonów komórkowych, oglądanie filmów na wideo, słuchanie radia, przejażdżka na motocyklu), które stają się pośrednikami znaczeń i przepustką do indywidualizacji egzystencjalnej. Konstruując nowe style życia i demonstrując je zróżnicowanemu etnicznie otoczeniu, aby uwolnić się spod jarzma „gorszych", młodzi mężczyźni i młode kobiety wypierają to, co tradycyjne, ponieważ to właśnie ich stygmatyzuje. Dbałość o eksponowanie autochtonicznej tożsamości i tradycji przodków nie są już dla nich tak ważne, jak dla ich rodziców. Pod wpływem zmiany modernizacyjnej zaczynają pękać tradycyjne układy. Podobne procesy rozszczepienia etniczności, kryzysu tożsamości, przywiązania do tradycji i kultywowania tradycji lokalnej, która staje się reliktem, zauważalne są na wszystkich kontynentach.

Nowe przestrzenie – nowe relacje – nowe związki

Wśród głównych zarzutów kobiet względem mężczyzn Ba'Aka wymieniane są najczęściej: niezaradność, brak pieniędzy, brak chęci podjęcia pracy, brak pola uprawnego, nadmierne zainteresowanie rozrywkami (gra w karty, spędzanie czasu w towarzystwie kolegów) itd. Bardzo istotnym argumentem jest kwestia posiadania pola uprawnego. Jeden z rozmówców wskazał: *To logiczne. Duże pole równa się dużo jedzenia* (rozmówca 2, Monasao, RŚA, 2012). Sama wielkość pól[10] i zaangażowanie w prace na roli wskazują na potencjał rozwojowy kobiet i mężczyzn Ba'Aka.

Kobiety, przygotowując się do pełnienia roli matki, poszukują przede wszystkim partnera, który zapewni im i ich potomstwu pożywienie w dłuższej perspektywie czasowej. Młode kobiety nie chcą być siłą roboczą dla mężczyzny. Młody mężczyzna Ba'Aka w zderzeniu z mężczyzną Bantu czy Mbororo traci w oczach kobiet Ba'Aka. Bantu i Mbororo są lepiej sytuowani. Pigmejki uświadamiają sobie, że dziś „taki mężczyzna" (chodzi o niższy status społeczny, brak perspektyw na lepsze życie, pasywność, niechęć do podjęcia pracy i współdziałania przy zakładaniu rodziny) staje się obciążeniem, zbędnym balastem; jest bezużyteczny. Związek z mężczyzną Ba'Aka nie jest więc dla wielu młodych kobiet atrakcją ani szansą na lepsze życie. Decyzja o samotnym rodzicielstwie skutkuje przemodelowaniem wychowania i wiąże się z utratą tradycji i wartości w odniesieniu do syna, który nie ma wzorca ojca i nie uczestniczy w głównym przekazie międzypokoleniowym, opartym na transmisji oralnej oraz nauce poprzez obserwację i doświadczenie zdobywane u boku dorosłego mężczyzny. Samotne rodzicielstwo młodych kobiet zdejmuje z nich konieczność

[10] Dla przykładu, w Monasao nie ma małżeńskiej czy partnerskiej wspólnoty pól. Każdy – zarówno mężczyzna, jak i kobieta – posiada swoje własne pole uprawne, wspólny staje się podział dóbr konsumpcyjnych
w rodzinie, a więc zebranych produktów, z których można przygotować strawę.

pełnienia obowiązków na rzecz mężczyzny i pozwala na większe zaangażowanie w pełnienie obowiązków wobec rodziców, rodzeństwa, własnego dziecka i społeczności. Kobieta bez mężczyzny nie jest sama, gdyż ma wokół siebie rodzinę i przyjaciół. Klan, a przede wszystkim dziadkowie, wychowują jej dziecko do pełnienia roli, socjalizują je i uczą wspólnotowości. Głównym zadaniem matki jest wówczas dziecko wykarmić – aby stało się samodzielne.

Przyczyny braku zainteresowania mężczyznami-Pigmejami w grupie młodych dziewcząt pigmejskich związane są nie tylko ze wzrastającą świadomością na temat możliwości życia na wyższym poziomie, podwyższenia statusu społecznego, lepszego traktowania i poszanowania kobiety, ale również z emancypacją kobiet, które nie chcą utrzymywać niezaradnych, bezproduktywnych partnerów, pracując na nich. Czynniki, jakie wpływają na decyzje młodych kobiet, wynikają również z rozmycia pewnych trwałych dotychczas punktów odniesienia w tradycyjnym wychowaniu. Zachwianiu uległa równowaga w procesie przygotowania dziewcząt i chłopców do pełnienia tradycyjnych ról w rodzinie i klanie. Zgodnie z tradycją, to mężczyźni odpowiedzialni byli za rybołówstwo, myślistwo i zbieranie miodu leśnego, a kobiety za zbieranie owoców, orzechów, nasion, gąsienic, termitów. Kobieta i mężczyzna uzupełniali się w codziennej pracy i opiece nad dziećmi. Wcześniej tradycyjne „mongulu"[11] budowały kobiety, co w sytuacji konfliktu czy zdrady dawało im prawo do wygnania mężczyzny z chaty. Dziś obie płcie budują domy. Kobiety, które pracują i zarabiają, przejmują rolę mężczyzny, gdyż utrzymują bliższą i dalszą rodzinę (krewnych), budują dom, odkładają zarobione pieniądze na zakup konkretnych artykułów: garnków, misek, narzędzi do uprawy pola. W takich przypadkach, mężczyzna pozostający w związku z zarabiającą kobietą (przykład wioski Monasao: kobieta pracuje jako położna) pozostaje zawodowo bierny. Czuje, że ma zapewniony byt, więc swoje działania ogranicza do nielicznych prac oraz rozrywki. W codziennym życiu niepracujących mężczyzn pojawiają się też używki: alkohol (nie tylko tradycyjny) czy papierosy.

Podkreślić należy, że w wielu osadach regionu kobiety i dzieci nadal budują baraż i łowią ryby, noszą wodę, gotują, piorą i zajmują się domem. W tradycyjnym związku mężczyźni i kobiety mają równe prawa. Kobiety w większej mierze niż mężczyźni są odpowiedzialne za wychowanie małych dzieci, ich statusy są jednak stosunkowo równe, każde odgrywa istotną rolę w codziennym przetrwaniu w zmieniającym się środowisku.

Tradycyjne relacje małżeńskie

Zgodnie z dawnymi zwyczajami, mężczyźni i kobiety w społeczności klanowej Ba'Aka mogą mieć tylko jednego małżonka. Małżeństwo jest strukturą egzogamiczną, tj. mężczyzna wybiera sobie na partnerkę kobietę spoza własnego klanu, zamieszkującą inny obóz. Dawniej, jak wskazywali rozmówcy, *(...) kobieta nie miała wiele do powiedzenia. Rodzina się dogadywała* (rozmówca 2, Monasao, RŚA, 2012). Ślub był ważnym wydarzeniem dla obu obozów, z których pochodzili mężczyzna i kobieta. Towarzyszące zaślubinom tańce i ceremonie często trwały dłużej, niż trzy dni. Pigmeje stosowali również zasadę poślubiania kobiet z tej samej rodziny. Kiedy brat poślubił jedną z sióstr, kolejny mógł z pozostałych wybrać sobie kandydatkę na żonę. Małżeństwa w starym stylu (*mungo tere ti wali, mungo tere ti koli* – dosłowne tłumaczenie z języka sango: *branie ciała kobiety, branie ciała mężczyzny*) są również i dziś aranżowane oraz praktykowane przez tamtejsze rodziny.

Tradycyjną praktykę aranżowania małżeństwa pokazuje historia trzydziestoletniej dziś kobiety Ba'Aka:

[11] Tradycyjna chata przypominająca igloo, zbudowana ze zgiętych pałąkowato gałęzi i pędów, pokryta odpowiednio ułożonymi liśćmi. Przykłady chat: http://www.pygmies.info/baka/camps.html; dostęp: 10.12.2012.

> Ojcowie dogadali się kiedy ona miała 16 lat. Jej dzisiejszy mąż razem ze swoim ojcem razem złożyli się na *dot*[12] [wiano.], żeby zapłacić jej ojcu. Ona musiała się zgodzić. Nie miała wyjścia. Rodzina chłopaka przyszła do ojca dziewczyny. Zapłacili (...). Nie miała nic do gadania (rozmówca 2, Monasao, RŚA, 2012).

Inna historia mężczyzny – dziś w wieku około sześćdziesięciu lat – wskazuje na istotny czynnik umożliwiający „otrzymanie" żony, jakim w tradycji Ba'Aka było zaprezentowanie wartości mężczyzny, jego siły, sprytu, zwinności. Kandydat musiał wykazać się przed rodziną swej wybranki zaradnością życiową.

> On pertraktował z ojcem swej przyszłej żony. Jego przyszły teść kazał mu przynieść miód. Przyniósł. Jak się dogadali, to on tę kobietę wziął do siebie. Dziś opowiada o tym z dumą, a to było gdzieś czterdzieści lat temu (rozmówca 2, Monasao, RŚA, 2012).

Również współcześnie podstawową zapłatą za córkę są pieniądze, tzw. *dot*, jaki mężczyzna na drodze „dogadywania się", a więc pertraktacji z rodziną wybranki, przekazuje jej ojcu, bądź opiekunom. *Dot* stanowi wynagrodzenie za zabranie rąk do pracy, a więc istotnej „siły roboczej", jaką w społeczności Ba'Aka jest każda kobieta. Sprawa *dotu* jest istotna przy możliwości uzyskania żony, ale jest to praktyka zaczerpnięta z tradycji Bantu. Wysokość *dotu*, długość pertraktacji i terminy spłaty komplikują i wydłużają w czasie stabilizację rodzinną. Wielu Pigmejów nie stać dziś na zapłacenie odpowiedniej sumy za żonę. Dawnym obyczajem pigmejskim było wykazanie się przed rodziną wybranki zdobyciem rzeczy trudnej do zdobycia, a tym samym uzyskanie akceptacji i szacunku w miejscu zamieszkania kandydatki na żonę.

Fragment kolejnej wypowiedzi obrazuje komplikacje związane z uiszczaniem *dotu* w formie pieniężnej:

> Mężczyzna z wioski Belemboke przyszedł do wioski Monasao wziąć za żonę dziewczynę, która mu się bardzo podobała. On zapłacił jej ojcu czterdzieści tysięcy CFA franków środkowoafrykańskich. Dziewczyna powiedziała, że za niego nie wyjdzie. Ojciec dziewczyny przekonał mężczyznę, że ma jeszcze jedną córkę i że tę drugą może sobie wziąć za żonę. Zarówno mężczyzna, jak i druga córka również nie chcieli się zgodzić, ale po długich dyskusjach przystali na propozycję ojca. Dogadali się (rozmówca 2, Monasao, RŚA, 2012).

Powyższe historie pokazują – niekiedy nadal obecną – władzę rodzin, szczególnie ojców, przy decydowaniu o zamążpójściu dziewcząt. To głównie ojcowie w porozumieniu z pozostałymi członkami rodziny podejmowali decyzję – a w niektórych osadach i wioskach nadal decydują bądź próbują decydować – o przyjęciu czy odrzuceniu kandydatury oraz o charakterze lub wysokości wiana i terminie uiszczenia stosownej należności:

> Dawniej kobieta nie miała za wiele do powiedzenia. To rodzina się dogadywała. Dziś więcej jest przypadków emancypacji kobiet. Taka P. na przykład. Chcieli ją ożenić, ale kandydat na męża nie zapłacił w terminie. I to się nie udało (rozmówca 3, Monasao, RŚA, 2012).

Użyty w wypowiedziach czas przeszły przeplata się z czasem teraźniejszym, odzwierciedlając nakładanie się tradycyjnego podejścia do kwestii zamążpójścia córek oraz zaistnienia autonomicznych praktyk wśród dziewcząt o samostanowieniu – również w kwestiach dotychczas zarezerwowanych dla rodziców.

[12] Termin „dot" pochodzi z języka francuskiego i został przejęty przez Bantu. Obecnie jest powszechnie używany przez wszystkie grupy etniczne zamieszkujące region.

Dziś, wskutek migracji mężczyzn za pracą (praca w kopalniach diamentów, czasowe dorywcze roboty w miasteczkach, udział w projektach NGOs, polowania ze strzelbą należącą do Bantu, kilkumiesięczne wyjazdy mężczyzn na safari (północno-wschodnia część Republiki Środkowoafrykańskiej) w charakterze tropicieli (mężczyźni, którzy posiadają psy tropiące) więzi rodzinne ulegają coraz większemu rozluźnieniu. Ze względu na pracę mężczyźni opuszczają wioskę i rodzinę na kilka miesięcy. Kobieta pozostaje z dziećmi i to ona troszczy się o wszelkie aspekty życia codziennego rodziny. Osłabieniu więzi sprzyja nie tylko samo zjawisko migracji czasowej, lecz również konfrontacja z kulturą konsumpcyjną i dostrzeganie innych możliwości i sposobów na życie.

Małżeństwo Ba'Aka w opowieściach kobiet zamężnych od kilkunastu lat jest zazwyczaj rozumiane jako trwała struktura. Jedna z rozmówczyń wskazała:

> Jeżeli ty ze swoim mężem, jeżeli się kochacie – zostajecie ze sobą aż do śmierci, to się często zdarza. Jeżeli mąż mój umrze to ja nie mogę potem szukać sobie drugiego męża. I niektórzy tak robią. Inni mówią ja mam żonę, mamy dużo dzieci mieszkamy razem, więc jesteśmy rodziną i czasami kobiety chcą wziąć ślub z tym mężczyzną, ale mężczyźni odmawiają (rozmówczyni 1, Monasao, RŚA, 2012).

Kolejna wskazuje, że w tradycyjnym przekazie międzypokoleniowym w Monasao:

> (...) jeden mężczyzna to jedna żona. Ale niektórzy biorą sobie drugą a nawet trzecią (...). Są przypadki, że niektórzy mają ślub z jedną kobietą, a inni biorą sobie jeszcze inną, drugą kobietę (rozmówczyni 2, Monasao, RŚA, 2012).

Kobiety w wieku około trzydziestu-pięćdziesięciu lat są przywiązane do tradycyjnych praktyk rodzinnych. Ich wizja rodziny osadzona jest w wychowaniu, jakim było przygotowanie do pełnienia roli partnerki i matki, i które do niedawna było kluczowe dla wszystkich społeczności tradycyjnych. Dotychczas gwarantowało ich przetrwanie i rozwój.

Osiedlenie się, rolnictwo i życie w hierarchicznych wspólnotach wioskowych przyczynia się do zanikania wśród Ba'Aka ich pradawnej kulturowej tożsamości. Kobiety w swoich wypowiedziach wskazują jednocześnie na zmiany, jakie nastąpiły wraz z osiedleniem się w wiosce, która posiada struktury: *Dzisiaj mieszkając w wiosce bierzemy ślub w kościele. Nie ma dziś tradycyjnych tańców i śpiewów związanych z małżeństwem* (rozmówczyni 1, Monasao, RŚA, 2012). Również czas wchodzenia w związki opóźnia się:

> Niektórzy są tacy, którzy biorą ślub jak są jeszcze młodzi ale coraz rzadziej. A niektórzy, jak już mają dwoje, troje dzieci i więcej, to wtedy biorą ślub. (...) Po ślubie kobieta idzie mieszkać do domu mężczyzny (rozmówczyni 2, Monasao, RŚA, 2012).

Strategie postępowania i nowe dylematy

Codzienne wybory Ba'Aka, jakie mogłam obserwować na terenie wioski, osad, lasu i plantacji – często spowodowane rzeczywistym brakiem alternatyw – generują nowe, niewystępujące dotąd w klanach i rodzinach problemy, w tym te związane z codziennymi praktykami i tradycyjnym stylem życia wewnątrz rodzin. Dziś największe zagrożenia dla przetrwania klanów i rodzin Pigmejów w Afryce Środkowej związane są z utratą terenów ich tradycyjnych siedlisk oraz możliwości tradycyjnego korzystania z dóbr lasów, co wiąże się z eksploatacją lasów równikowych – szeroko zakrojonym wyrębem w lasach deszczowych. Pojawia się również problem rozprzestrzeniania się chorób takich, jak AIDS, na skutek kontaktów seksualnych z partnerami z sąsiednich grup

etnicznych (dotychczas Ba'Aka współżyli głównie ze sobą w obrębie własnej grupy etnicznej, tworząc trwałe związki Pigmej-Pigmejka).

Hideaki Terashdoia (1987: 65-83) opisuje praktyki zawierania przez Pigmejki z Demokratycznej Republiki Konga małżeństw z rolnikami Balese, analizując tendencje związane z zawieraniem małżeństw pomiędzy grupami etnicznymi Balese – rolników – i Pigmejów Efe – myśliwych-zbieraczy z lasu Ituri w Afryce Środkowej. Badania wykazały, że w ciągu ostatnich kilku pokoleń w niektórych osadach wzrósł procent jednokierunkowych małżeństw kobiet Efe i mężczyzn-rolników. Badacz wskazuje też, że w wyniku zawierania tego typu małżeństw nastąpiła absorpcja kobiet Efe do wioski rolników. Wskutek tego procesu kobieta Efe zmienia swój status (gorszej) na status kobiety-żony, odpowiedniej dla mężczyzny z wioski. Ta relacja wynika również z wielowiekowej symbiozy pomiędzy Balese i Efe, nie jest jednak relacją równą relacji w związku monoetnicznym (kobieta i mężczyzna Balese – tzw. wioskowi). Wskazana relacja małżeńska oparta jest przede wszystkim na czerpaniu korzyści z pracy kobiety Efe i dotyczy wartości jej reprodukcyjności. Podkreślić należy, że osobiste motywacje poszczególnych mężczyzn decydujących się na związek i utworzenie rodziny z kobietą Efe mogą być zupełnie inne.

Małżeństwa mieszane, wioskowi-Pigmeje, to małżeństwa typu jednokierunkowego, w których zawsze jedna grupa etniczna „bierze" kobiety z innej grupy bez wzajemności – czyli możliwości „brania" kobiet grupy dominującej na partnerki mężczyzn grupy podległej (por. Terashdoia 1987).

W przekazie ustnym obecne są wypowiedzi obrazujące sytuację relacji międzyetnicznych sprzed kilku lat, dotyczące społecznego zakazu stosunków seksualnych pomiędzy mężczyznami Bantu i kobietami Pigmejkami:

> Bantu zabraniano stosunków seksualnych z Pigmejkami. Kto łamał ten kod zostawał odrzucony przez społeczność lokalną i surowo karany. Ale ludzie i tak robili to w ukryciu (rozmówca 3, Berberati, Republika Środkowoafrykańska, 2012).

Oficjalnie praktyki karania już nie istnieją, gdyż zmianie uległa mentalność ludności. Inne badania wykazują, że mężczyźni z wiosek (Bantu) generalnie nie byli dotychczas zainteresowani małżeństwem ze zbieraczkami (Ba'Aka). Na ten problem zwraca uwagę Susan Kent w książce *Cultural Diversity among Twentieth-Century Foragers: An African Perspective*. Jednak ze względu na niską płodność partnerek (coraz częstsze przypadki, w ktorych pierwsza żona rodzi tylko jedno dziecko; kwestie aborcji) mężczyźni decydują się na drugą żonę, którą staje się kobieta Ba'Aka, tradycyjnie znana z wysokiej płodności i wydawania na świat dużej liczby potomstwa. W takich międzyetnicznych, poligamicznych związkach wzrastają szanse mężczyzny na posiadanie dużej liczby dzieci – co nadal w rodzinach środkowoafrykańskich regionu południowego świadczy o bogactwie i stanowi zabezpieczenie przyszłości (starości).

Źródła antropologiczne wskazują, że tradycyjnie Pigmeje byli monogamistami. Serge Bahuchet w książce *Les Pygmées Aka et la Forêt Centrafricaine* zauważa, że nomadyczny tryb życia wiązał się również z praktykami czasowej (okresowej) poligamii, która przejawiała się posiadaniem „czasowej" żony w czasowych osadach leśnych (Bahuchet 1985: 541). W wiosce napotkałam na dwa przypadki nowoczesnej poligamii Ba'Aka, którą „skopiowali" oni od sąsiadów Bilo i na którą zdecydowali się dobrze sytuowani ekonomicznie i społecznie mężczyźni w wieku około czterdziestu lat.

Jeśli chodzi o małżeństwo, to – zważywszy, że Baka żyją w małych grupach składających się z kilku rodzin – mężczyzna szukający żony musi wychodzić do innych grup rodzinnych, aby znaleźć narzeczoną. Praktyka ta wywodzi się z niepisanej reguły egzogamicznej. Gdy mężczyzna znajdzie wybrankę i otrzyma zgodę samej dziewczyny i jej rodziców, płaci *dot* (jak wcześniej wskazywałam, dziś są to sumy pieniężne), ale mogą to być również – częściowo – usługi względem rodziny wybranki. Kobiety i mężczyźni Ba'Aka wymieniali w rozmowach, że typowymi usługami

stanowiącymi część zapłaty za żonę są: wsparcie jej rodziny w pracach na polu, dostarczanie żywności z polowań i zbieractwa, a po zawarciu małżeństwa kontynuacja prac na rzecz rodziny żony w związku z odebraniem rąk do pracy. Dodatkowo, mężczyzna i kobieta po zawarciu związku podróżują pomiędzy dwiema rodzinami. Pomieszkują i pracują „tam i tu", aż przyjdzie czas, kiedy – zazwyczaj po urodzeniu dziecka – zaczynają być uważani za doświadczoną, odrębną małą komórkę rodzinną.

Komplikacji w relacjach damsko-męskich nastręcza również czynnik statusu społecznego warunkowany pobudkami materialnymi: ubiorem i budową domu. Współczesne młode Pigmejki chcą pozbyć się ciężaru stygmatu „gorszej", chcą być jak kobiety Bilo (wioskowe), a więc mieć takie domy, jakie mają wioskowi, wybudowane z poto-poto (drewnianej konstrukcji nośnej uzupełnionej zazwyczaj mieszaniną błota i gliny). Jednak nie każdy mężczyzna jest w stanie wyłożyć już na samym początku małżeństwa dostateczną ilość funduszy na domek o lepszym standardzie, gdyż spłaca/spłacał *dot* za żonę. Wskazany czynnik uzyskania wyższej pozycji społecznej jest powodowany chęcią pozbycia się kompleksu i szybkiego upodobnienia się do Bilo:

> Oni przeżywają, że są zdegradowani. Młodzi ubierają się jak Bilo, zachowują się jak Bilo. To kompleks fizyczny, namacalny. Nie są też brani pod uwagę w życiu społecznym (rozmówca 3, Monasao, RŚA, 2012).

Potrzeba „bycia jak Bilo", warunkowana posiadaniem dóbr materialnych, prowadzi do komplikacji i konfliktów pomiędzy młodymi małżonkami. Dlatego dziś wiele kobiet decyduje się na bycie kolejną żoną i poślubia nie-Ba'Aka, którzy mieszkają w chatach z poto-poto, mają wyższe standardy życia, lepsze jedzenie i wyższy status społeczny. Tym sposobem, kobiety wchodząc w związek poligamiczny mogą być jak Bilo i są postrzegane jak ludzie z wioski. Zdaniem antropologów jednak, żadna konkretna przyczyna takiego stanu rzeczy nie została do końca poznana i zbadana. Bycie „tą trzecią" w związku z mężczyzną z wioski, z plemienia Bantu, sprawia, że niższa – wyjściowa – pozycja kobiety Ba'Aka jako partnerki i matki odbija się również na funkcjonowaniu społecznym dzieci ze związków dwuetnicznych. Relacja i pozycja matki wpływa na pozycję społeczną dzieci, ich wybory życiowe czy proces dojrzewania, powodując kłopoty z tożsamością wynikające z bycia i życia „pomiędzy".

Kobieta Ba'Aka w oczach społeczności jawi się jako silna i pracowita, coraz częściej (jeśli chodzi o wioski) posiada też doświadczenie uczęszczania do szkoły. Dziewczęta kończą klasy przedszkolne (prowadzone metodą nauczania ORA[13]), niekiedy kilka klas szkoły podstawowej, chodzą na kursy alfabetyzacji czy krawiectwa i mają pewną wiedzę na temat przemian dokonujących się w pobliskich miastach. Pigmejki postrzegane są przez mężczyzn z innych grup etnicznych jako kobiety pracowite, zdolne do rodzenia dzieci, odporne na trudy życia. Coraz więcej pigmejskich dziewcząt, poszukując lepszej alternatywy, wchodzi w relacje z mężczyzną Bantu, zmienia swój status i przyjmuje rolę kolejnej (zazwyczaj ostatniej) żony wioskowego mężczyzny.

Genetyk i antropolog Paul Verdu wykazał z kolei, że pigmejskie kobiety w Afryce Środkowej mają tendencję do poślubiania mężczyzn nie-Pigmejów i przenoszenia się w otoczenie oraz do domów swoich rodziców (pigmejskich osad), a nie odwrotnie. Jego zdaniem międzyetniczne małżeństwa często też nie są zawierane z powodu dyskryminacji kobiet pigmejskich o niskim statusie. W swoich badaniach autor podkreśla, że pigmejskie kobiety wracają do swych pigmejskich rodzin z dziećmi, które mają DNA swoich „wyższych" ojców (Gibbons 2009). Dziś kwestia międzyetnicznych małżeństw jest o wiele bardziej skomplikowana i uwarunkowana czynnikami

[13] Jest to rodzaj edukacji oddolnej; nazwa metody nauczania „ORA" pochodzi z języka francuskiego: *Observer* – „obserwować, zastanawiać się", *Réfléchir* – „przemyśleć", *Agir* – „działać, podejmować decyzje" (więcej: Markowska-Manista, 2011: 120,121).

ekonomicznymi, społecznymi i kulturowymi. W regionie Sangha Mbaere wzrasta liczba związków międzyetnicznych Bantu-Ba'Aka. Jednak są to zawsze związki kobiety Ba'Aka z mężczyzną Bantu. Taki związek, na co już wcześniej wskazywałam, w oczach innych kobiet jawi się jako awans społeczny partnerki. Ze względu na niższy status Pigmeja Ba'Aka kobiety, które poślubiają nie-Ba'Aka, zazwyczaj przejmują styl życia współpartnera. Bycie „tą trzecią" w związku z mężczyzną z plemienia Bantu sprawia, że niższa – wyjściowa – pozycja kobiety Bayaka jako partnerki i matki odbija się również w funkcjonowaniu społecznym dzieci ze związków dwuetnicznych. Kim jest dziecko z DNA ojca Bantu? Kobiety odpowiadają, że takie dziecko „jest lepszym Ba'Aka". Jednak tożsamość Bantu i tożsamość Ba'Aka w przypadku samotnego rodzicielstwa matki staje się tożsamością rozdartą. Brak wzorca ojca i możliwości wychowania dziecka zgodnie z tradycją Ba'Aka, a tym samym przygotowania go do tradycyjnego życia Ba'Aka (pomimo wspomnianego wcześniej wychowania w klanie), nastręcza nowych trudności w codziennym odbiorze i relacjach społecznych.

Kobiety Ba'Aka niechętnie godzą się na poligamię w związkach monoetnicznych Pigmej-Pigmejka. *Jak prawowita żona się dowie, że jej mąż chce wziąć inną kobietę, bierze ze sobą matkę, babkę i wszystkie kobiety w linii żeńskiej i idzie sprawić jej lanie na forum wioski* (rozmówczyni 3, Monasao, RŚA, 2012.).

Ważną kwestią przemian w obszarze praktyk rodzinnych są również tzw. ekonomicznie uprzywilejowane kobiety Ba'Aka, które weszły w relacje intymne i zbudowały rodziny z mężczyznami Mbororo oraz mężczyznami z Europy i Ameryki. Są to jednak nieliczne przypadki w skali regionu[14].

Zakończenie

W nietradycyjnych przestrzeniach życia, obok nowo powstających nienormatywnych relacji i form związków, mężczyźni i kobiety Ba'Aka z grupy etnicznej będącej w procesie zaniku, nadal tworzą tradycyjne związki liberalne, w których panuje duża swoboda oraz partnerstwo. W wiosce Monasao w części zamieszkiwanej przez Ba'Aka, co wykazały badania, widoczna jest dominacja tradycyjnych małżeństw, które reprezentują osoby w przedziale wiekowym około czterdzieści-pięćdziesiąt lat. Zauważalna jest również wzrastająca liczba młodych samotnych matek w przedziale wiekowym około osiemnaście-dwadzieścia dziewięć lat oraz młodych pozostających w związkach nieformalnych. Coraz częściej kobiety i mężczyźni, nie podejmując decyzji o tradycyjnym ślubie, zostawiają sobie „furtkę" na przyszłość, gdyż: *(...) nie wiadomo, czy się nam uda wytrwać razem* (rozmówczyni 4, Monasao, RŚA 2012).

Pigmejki w coraz starszym wieku wchodzą w tzw. stałe nieformalne związki. Rzadziej też decydują się na sformalizowane związki z partnerem, co wiąże się z nasileniem procesów decyzyjnych w środowiskach młodych kobiet. Kiedyś słowa rodziców i umowy między nimi były wiążące w kwestii tworzenia nowej komórki, jaką jest rodzina. Dziś jednostka sama decyduje, co zrobi; nawet spotkania rodzinne czy klanowe nie wpłyną na jej decyzję. Pojawia się więc kategoria związków nietrwałych i symbolicznych. Nadal kluczową rolę w rodzinie odgrywają dzieci, ale mało jest kobiet i mężczyzn, którzy od samego początku urządzają własne życie zgodnie z trwałym tradycyjnym modelem związku kobiety i mężczyzny Ba'Aka. Model 1+1 staje się wśród kobiet (dwudziesto- i trzydziestoletnich) pożądany, a także gwarantuje przetrwanie. W społeczności Ba'Aka kobieta ma bardzo dużo do powiedzenia. Ma też prawo do odejścia ze związku, w którym czuje się źle, bądź zmiany decyzji o zamążpójściu. *Jak nie chcą, to się nie żenią, mimo, że rodzina dostała dot. Potem są problemy ze zwróceniem tego* dotu (rozmówca 5, Monasao, RŚA 2012).

[14] Jednym z przykładów jest związek mężczyzny Europejczyka, Francuza, z kobietą Ba'Aka z Republiki Środkowoafrykańskiej. Jest to związek trwający od 1997 roku, postrzegany przez wioskę jako ogromny awans i prestiż dla kobiety i jej rodziny.

Kobiety Ba'Aka, które decydują się na niemonogamiczne praktyki rodzinne, zakładają zmianę w monogamicznych środowiskach swojej społeczności. W związku ze zmianą sposobu życia z półnomadycznego na osiadły i zamieszkiwaniem w obrębie wspólnej wioski, wśród Ba'Aka zarysowuje się wyraźna i podkreślana w wywiadach i rozmowach „chęć bycia takimi, jakimi są Bilo"; „chęć życia tak, jak żyją Bilo". Specyfika sytuacyjna zamieszkiwania monogamistów pomiędzy poligamistami pozwala – co zauważalne – na powolne rozluźnienie dotychczasowych tradycyjnych praktyk rodzinnych Ba'Aka. Również eksploatacyjny wymiar małżeństwa staje się powszechną praktyką w związkach mężczyzny Bilo z kobietą/kobietami Ba'Aka. Nienormatywność epizodyczna i normatywność tradycyjna w relacjach rodzinnych Ba'Aka jest – w obliczu przemian zachodzących w Republice Środkowoafrykańskiej – bardzo zróżnicowana. Globalne procesy modernizacyjne, bez względu na ich specyfikę czy cechy danej fazy, naruszają naturalną tkankę tradycyjnego organizmu społeczności Ba'Aka. Wskazane w tekście fragmentaryczne przykłady praktyk rodzinnych; konstruowania nowych rodzin i więzi rodzinnych – ukazują zarówno złożoność powstawania i utrzymywania się związków dotychczas nieobecnych w tradycyjnie hermetycznych strukturach poszczególnych społeczności regionu, jak i zaistnienie praktyk dotychczas nieaprobowanych, do których zaliczane jest samotne macierzyństwo kobiet. Przybliżone obszary wyłaniania się nowych przestrzeni relacji i norm codzienności prowadzą do wykształcenia nowego typu człowieka; nowej osobowości; nowej mentalności; nowego myślenia o sobie, o swoich i o obcych – co jest konieczne dla przemian w interpretowaniu sensów i znaczeń życia codziennego.

Autorka, dokonując opisu sytuacji zastanej dotyczącej relacji i praktyk rodzinnych aprobowanych i nieaprobowanych, a także przybliżając aktualną sytuację Ba'Aka uwikłanych w przemiany globalne i lokalne, starała się wskazać, z jakimi problemami życia codziennego borykają się oni dziś, poszukując nowych przestrzeni rodzinnego funkcjonowania.

Bibliografia

Bahuchet, Serge. 1992. *Dans la Forêt d'Afrique Centrale: Les Pygmées Aka et Baka*. Paris: Peeters.

Bahuchet, Serge. 1996. "Fragments pour une Histoire de la Forêt Africaine et Son Peuplement: Les Données Linguistiques et Culturelles". W: C.M. Hladik, A. Hladik, H. Pagezy, O.F. Linares, G.J.A. Koppert i A. Froment (Eds). *L'alimentation en Forêt Tropicale: Interactions Bioculturelles et Perspectives de Développement*. Paris: Éditions UNESCO, s. 97–119.

Bahuchet, Serge. 1985. *Les pygmées aka et la Forêt Centrafricaine*. Paris: SELAF.

Bahuchet, Serge, M.C.Thomas J., Epelboin A. (Eds). 1993. *Encyclopédie des Pygmées Aka, Techniques, Language et Société des Chasseurs-Cueilleurs de la Forêt Centrafricaine*. (Ed.) Peter-SELAF, Tradition Orale 50, Etudes Pygmée IV.

Bauman, Zygmunt. 2010. Żyjąc w czasie pożyczonym, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Beni Landry-Sosthène, Mogba Gestion Zéphirin. "Des forêts et Exclusion des Minorites pygmees Ba Aka dans la Reserve Spéciale de Dzanga-Sangha (République Centrafricaine) Memoire de Maîtrise en Sociologie Option: Developpement Rural", Université de Bangui, Bangui – Année Academique 1996-1997, http://193.55.175.48/eatlas-francophonie/espacedocumentation/centreafrique/memoire-de-maitrise-beni-gestb0-forestiere-et-exclusb0-des-minorites-pygmees-ba-aka-dans-la-reserve-speciale-de-dzanga.pdf/view; dostęp: 10.12.2012.

Butmanowicz-Dębicka, Iwona. 1995. Marginalizacja społeczna jako strategia przystosowawcza. W: A. Sułek, J. Styk (red.). Ludzie i instytucje. Stawanie się ładu społecznego. Pamiętnik IX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego, Lublin, 27-30 VI 1997, Lublin, t. 1, ss. 211-224.

Demesse, Lucien. 1972. "Les Pygmées". W: J. Poirier (red.), *Ethnologie Régionale*, T. 1. Paris, La Pléiade, s. 660-693.

Douglas, Mary. 2007. Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne, Przeł. E. Klekot. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
"Forest People Programme": http://www.forestpeoples.org/location/africa/central-african-republic-car; dostęp: 05.01.2013.
Gibbons, Ann. "A Short History of African Pygmies". *Science*, 5 February 2009, http://news.sciencemag.org/sciencenow/2009/02/05-03.html; dostęp: 10.09.2012.
Hewlett, Barry S., Lamb, Michael E. 2009. *Hunter-Gatherer Childhoods: Evolutionary, Developmental & Cultural Perspectives*, New Brunswick: NJ: Transaction.
Joiris, Daou V. "The Framework of Central African Hunter-Gatherers and Neighbouring Societies". *African Study Monographs: Supplementary Issue* 28: 57-79, November 2003.
Kent, Susan. 2006. *Cultural Diversity among Twentieth-Century Foragers: An African Perspective*. Cambridge University Press.
Koulaninga, Abel. 2009. *L'éducation chez les Pygmées de Centrafrique*. Paris: L'Harmattan.
Markowska-Manista, Urszula. 2012. Obszary dyskryminacji i marginalizacji Pigmejów w Afryce Środkowej. W: K. Jarecka-Stępień, J. Kościółek (red.), Problemy współczesnej Afryki. Szanse i wyzwania na przyszłość, Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, s. 83-97.
Markowska-Manista, Urszula. 2011. Republika Środkowoafrykańska RŚA. W: M. Jackowska Uwadizu, H. Rubinkowska-Anioł (red.). Gry i zabawy afrykańskie. Warszawa: Wydawnictwo Elipsa, s. 120-121.
Psyk-Piotrowska, Elżbieta. Demarginalizacja wsi drogą: urbanizacji, skansenizacji, samodzielnego rozwoju, http://www.isp.org.pl/files/5817730480358727001128607475.pdf; dostęp: 22.05.2012.
Renner, Daniela. 1998. "Situation Socio-Foncière, Strategies d'Utilisation des Ressources Naturelles et Gestion Participative du Terroir, cas de Bayanga, Coopération Technique République Centrafricaine – République Fédérale d'Allemagne Projet Dzanga-Sangha Conservation de la Nature Bayallga" (MEEFCP / WWF / GTZ-LUSO Consult); http://data.cameroun-foret.com/system/files/18_92_10.pdf; dostęp: 11.10.2012.
Schebesta, Paul. 1933. *Among the Congo Pigmies*. London: Hutchinson & CO. (Publishers) LTD.
Singleton, Michael. 1991. *Identité Culturelle.* Revue Vivant Univers.
Terashdoia, Hideaki. "Why Efe Girls Marry Farmers? Socio-Ecological Backgrounds of Inter-Ethnic Marriage in the Ituri Forest of Central Africa". *African Study Monographs: Supplementary Issue* 6, March 1987, s. 65-83.
Turnbull, Collin M. 1965. "The Mbuti Pygmies: An Ethnographic Survey". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, New York, 50, s. 140–282.
Turnbull, Collin M. 1974. *The Forest People*. London: Book Club Associates.
Turnbull, Collin M. 1965. *Wayward Servants: The Two Worlds of the African Pygmies*. New York: The Natural History Press.
Quintana-Murci, Lluis, Quach H, Harmant C, Luca F, Massonnet B, Patin E, Sica L, Mouguiama-Daouda P, Comas D, Tzur S, Balanovsky O, Kidd KK, Kidd JR, van der Veen L, Hombert JM, Gessain A, Verdu P, Froment A, Bahuchet Serge, Heyer E, Dausset J, Salas A, Behar DM. "Maternal Traces of Deep Common Ancestry and Asymmetric Gene Flow between Pygmy Hunter-Gatherers and Bantu-Speaking Farmers", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, 2008, vol. 105 no. 5, ss.1596–1601, www.pnas.org/content/105/5/1596.full ; dostęp 22.11.2012.
"Baka Pygmies: Camps and Huts": http://www.pygmies.info/baka/camps.html ; dostęp: 10.12.2012.

Urszula Markowska-Manista – wykłada na Akademii Pedagogiki Specjalnej, jest sekretarzem naukowym w Katedrze UNESCO Interdyscyplinarnych Studiów nad Rozwojem i Dobrostanem Dziecka im. J. Korczaka. Jej zainteresowania badawcze obejmują: antropologię życia codziennego ludności w Afryce Środkowej i w Rogu Afryki; problem edukacji, dzieciństwa i praw dzieci w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo (wymiar interdyscyplinarny, badania terenowe); współczesne teorie antropologiczne i pedagogiczne.

Urszula Markowska-Manista – a lecturer at the Academy of Special Education, a scientific secretary at the Janusz Korczak UNESCO Chair of Interdisciplinary Studies on Child Development and Well-being. Exemplary research interests: anthropology of everyday life in Central Africa and the Horn of Africa, education, childhood and children's rights in culturally-diversified societies (interdisciplinary approach, field research,) as well as contemporary anthropological and pedagogical theories.

Katarzyna Górak-Sosnowska
Katedra Arabistyki i Islamistyki, Uniwersytet Warszawski i Katedra Socjologii Ekonomicznej, Szkoła Główna Handlowa

Maciej Klimiuk
Katedra Arabistyki i Islamistyki, Wydział Orientalistyczny, Uniwersytet Warszawski

Romans czy rodzina? Małżeństwo *urfi* a wyobrażenia o nim zachodnich turystek w Egipcie

Małżeństwo nieoficjalne (ar. *zawadż urfi*)[1] jest innowacją stosowaną przede wszystkim w Egipcie. Wobec wysokiego kosztu zawarcia związku małżeńskiego[2], *urfi* pełni funkcję instrumentalną – legitymizując związek religijnie – a zarazem jest krokiem do zawarcia prawdziwego (oficjalnego) związku małżeńskiego. Instytucja *urfi* została zaadaptowana w ciągu ostatnich kilkunastu lat w kontaktach między turystkami a lokalnymi mężczyznami, w ramach tzw. turystyki erotycznej czy romansu. Artykuł analizuje sposoby rozumienia i postrzegania małżeństwa *urfi* przez zachodnie turystki. Materiałem źródłowym są wypowiedzi kobiet na forach internetowych, poświęconych turystycznym kontaktom intymnym pomiędzy Europejkami a Arabami. Wyszczególniono kilka rodzajów narracji, wskazujących na takie aspekty jak potencjał seksualny partnera, urfi jako narzędzie dyskredytujące zachodnie kobiety, legitymację dla uprawiania seksu, oraz nieczyste intencje habiba. Motywy rodzinne mają w przedmiotowym dyskursie znaczenie minimalne, co podkreśla instrumentalny charakter relacji.

Słowa kluczowe: turystyka romansu, Egipt, urfi, malżeństwo

Romance or Family? *Urfi* Marriage and Western Female Tourists' Perception of It, Egypt

Unofficial marriage (Arabic *nikah 'urfi*, *zawag 'urfi*) is an innovation used primarily in Egypt. In view of the high cost of marriage, *'urfi*'s role is instrumental in religiously legitimising a relationship. At the same time it is a step to enter the true, i.e. official, marriage. The *'urfi* institution has been applied over the last few years to relationships between Western female tourists and local men within so-called sex tourism or romance. The article analyses ways of understanding and perception of *'urfi* marriage by Western female tourists. The source material consists of the women's online posts on forums devoted to intimate touristic contacts between European women and Arabs. Several types of the narrative can be specified, such as the partner's sexual potential, *urfi* as the tool of discrediting Western women engaged in the model, legitimacy for having sex, or impure intentions of *habib* ('lover'). Family affairs are of minimal importance in the discourse, which emphasises instrumental nature of the relationship.

Keywords: romance tourism, Egypt, *'urfi*, marriage

Małżeństwo nieoficjalne (ar. *zawadż urfi*) jest z europejskiego punktu widzenia swoistą wariacją na temat małżeństwa. Wybierane jest przede wszystkim w Egipcie. Wobec wysokiego

[1] Terminy arabskie zapisywane są w tekście przy użyciu polskiej transkrypcji dla języka arabskiego (Danecki 2001: 149-152). Wszystkie tłumaczenia w tekście pochodzą od Autorów.

[2] Koszty przeprowadzenia uroczystości ślubnych w Egipcie w 1999 r. równały się jedenastu rocznym wydatkom gospodarstwa domowego na jednego mieszkańca (20194 funty egipskie, co daje około 6000 dolarów; Singerman 2007: 5).

ISSN 1689-6637. http://interalia.org.pl/

kosztu zawarcia związku małżeńskiego, młodzi muzułmanie – przed oficjalną ceremonią ślubną – mogą zdecydować się na zawarcie *urfi*. Taki rodzaj małżeństwa umożliwia im spotykanie się, choć w sekrecie, w tym współżycie seksualne. Pełni zatem funkcję instrumentalną – legitymizując związek religijnie – a zarazem jest krokiem do zawarcia prawdziwego (to jest oficjalnego) związku małżeńskiego.

Instytucja *urfi* została zaadaptowana w ciągu ostatnich kilkunastu lat w kontaktach między turystkami a lokalnymi mężczyznami, w ramach tzw. turystyki erotycznej czy romansu. *Urfi* jest dla muzułmańskich mężczyzn furtką do legalnego uprawiania seksu, ale równie dobrze może pełnić podobne funkcje, co w przypadku małżeństw zawieranych przez pary egipskie. Celem artykułu jest analiza sposobu rozumienia i postrzegania małżeństwa *urfi* przez zachodnie turystki. Materiałem źródłowym będą wypowiedzi kobiet na forach internetowych, poświęconych turystycznym kontaktom intymnym pomiędzy Europejkami a Arabami. Zebrany w ten sposób materiał z pewnością nie jest reprezentatywny, jednak pozwoli na ukazanie dominujących sposobów narracji na temat *urfi*. Ze względu na to, że każde z forów skupia forumowiczki posługujące się tym samym językiem, możliwe jest także nakreślenie różnic między kobietami z poszczególnych państw europejskich.

Instytucja *urfi* w Egipcie – ujęcie tradycyjne

W świecie arabsko-muzułmańskim istnieje poza zawarciem konwencjonalnego aktu małżeńskiego (*akd az-zawadż*) kilka innych form małżeństw. Nie są to zatem trwałe związki małżeńskie zakładające istnienie wspólnego gospodarstwa domowego. Jednym z nich jest – będący tematem tego artykułu – *zawadż urfi*; inne to *zawadż misjar* oraz *zawadż al-muta*. Pierwsze z nich – *zawadż misjar* – jest małżeństwem „na przychodne". Małżonkowie nie mieszkają razem; mąż odwiedza żonę np. w jej domu rodzinnym według ściśle określonych reguł (Zyzik 2003: 115) i w konkretnym celu. Zazwyczaj jest to zaspokajanie potrzeb seksualnych mężczyzny. Niektórzy uczeni muzułmańscy uznają tę formę małżeństwa za legalną i, co należy podkreślić, *zawadż misjar* jest oficjalnie rejestrowany w urzędzie. Może się także zdarzyć, że *zawadż misjar* utrzymywany jest w tajemnicy, czyli staje się *zawadż as-sirr* (dosłownie: „małżeństwo w tajemnicy"), co przez niektórych uczonych jest interpretowane jako *zawadż urfi*, który także utrzymuje się w tajemnicy. Kolejny typ małżeństwa – *zawadż al-muta* lub *nikah al-muta* (dosłownie: „małżeństwo dla przyjemności") jest małżeństwem czasowym, zawieranym na ściśle określony czas (od kilku godzin do nawet kilkudziesięciu lat) i praktykowanym wyłącznie przez szyitów. Sunnici odrzucili tę formę małżeństwa, chociaż znana była najprawdopodobniej do czasów drugiego kalifa sprawiedliwego Umara Ibn Chattaba (591-644; Zyzik 2003: 112), który uznał ją za niezgodną z zasadami islamu. Przypuszczalnie małżeństwo tymczasowe służyło muzułmanom przede wszystkim na okoliczność prowadzenia wojen, aby w czasie rozłąki z żonami mogli utrzymywać kontakty seksualne z innymi kobietami.

Jeśli chodzi o *zawadż urfi*, jest to małżeństwo nieoficjalne, utrzymywane w sekrecie przed rodziną albo pierwszą żoną oraz, co należy podkreślić, niezarejestrowane w urzędzie. Arabski termin *zawadż urfi* przekłada się na język polski jako „małżeństwo zwyczajowe" albo „małżeństwo nieoficjalne", gdzie słowo *zawadż* jest ogólnym określeniem na każde małżeństwo. Pierwsze tłumaczenie jest dosłownym odzwierciedleniem arabskiej nazwy. Przymiotnik *urfi*, „zwyczajowy", wywodzi się od rzeczownika *urf*, oznaczającego „prawo zwyczajowe". Drugi przekład dotyczy samej formy „zawarcia" małżeństwa, a mianowicie faktu, że nie jest ono zarejestrowane w urzędzie, co odróżnia je chociażby od *zawadż misjar*.

Małżeństwo *urfi* znane jest przede wszystkim w Egipcie, ale można natknąć się na nie również w Tunezji, co wynika z rozwoju turystyki w całym regionie. W Egipcie *urfi* stało się popularne mniej więcej w latach 80. dwudziestego wieku, chociaż można przypuszczać, że było znane już wcześniej

w kulturze arabskiej. Jak pisze Marlen Zyzik (2003: 113), *niektórzy wysuwają tezę, że jego* [urfi] *korzenie sięgają czasów wojen, kiedy wdowy, które nie chciały stracić pensji po zmarłych mężach, zawierały potajemne małżeństwa*. Pytania rodzi społeczne uzasadnienie potrzeby zawierania potajemnych małżeństw przez wdowy. Najprawdopodobniej wdowy po stracie swoich mężów poszukiwały oparcia w innych mężczyznach, choć słuszna może być również teza o zaspokajaniu własnych potrzeb seksualnych. Takie stwierdzenie wydaje się dosyć śmiałe w zderzeniu z dzisiejszą tabuizacją sfery seksualności kobiecej na Bliskim Wschodzie i w Północnej Afryce.

Jak już wspomnieliśmy wyżej, małżeństwo *urfi* zawierane jest przez muzułmanów najczęściej ze względów ekonomicznych. Młodzi ludzie decydują się na ten krok, ponieważ nie stać ich na oficjalną ceremonię ślubną, zapłatę *mahru* (daru ślubnego), kupno mieszkania, wychowywanie dzieci – a dzięki *urfi* mogą mieszkać razem, spotykać się publicznie czy wynajmować pokój hotelowy. Również biedne rodziny, zwykle ze wsi, decydują się odstępować swoje córki za określone korzyści materialne bogatym muzułmanom, którzy niejednokrotnie posiadają już jedną legalną żonę, ale pozwalają sobie na zawarcie kilku *zawadż urfi* (Zyzik 2003: 113). W tym jednak wypadku względy ekonomiczne mają zgoła odmienny charakter. Biedna rodzina sprzedaje niejako córkę mężczyznom z wyższych sfer, których celem jest tu zaspokojenie swoich potrzeb seksualnych. Pewnych analogii można doszukiwać się w Azji Południowo-Wschodniej. W niektórych tamtejszych krajach mężczyźni europejscy utrzymują kochankę/kochanki, mając jednocześnie żony i rodziny w Europie. Motywacja zaspokajania potrzeb seksualnych jest istotna również wśród decydujących się na małżeństwa *urfi* studentów arabskich. Proces ten poszedł w takim kierunku, że – jak nadmienia Marlen Zyzik (2003: 114) – *w latach dziewięćdziesiątych nastąpił bezprecedensowy wzrost liczby małżeństw urfi wśród studentów, co skłoniło Islamic Research Academy do potępienia tego rodzaju praktyk i uznania związków urfi za nielegalne*. Od tamtego czasu jednak w praktyce społecznej niewiele się zmieniło i mimo odrzucenia ich przez autorytety, małżeństwa *urfi* są nadal bardzo chętnie zawierane przez egipskich studentów. Jednak nie wszystkie kończą się podpisaniem aktu małżeńskiego, co rodzi problemy przede wszystkim w przypadku kobiet, które, jako – najczęściej – już niedziewice, zazwyczaj nie mogą zawrzeć związku małżeńskiego. Aby zmienić swoją sytuację, decydują się więc na drogie operacje plastyczne odtworzenia błony dziewiczej, najbardziej rozpowszechnione właśnie w świecie muzułmańskim.

***Urfi* jako wakacyjna innowacja**

Z instytucji *urfi* szeroko korzystają w ostatnich latach także turystki, odwiedzające kraje arabskie takie jak Egipt oraz tamtejszych mężczyzn, którzy nawiązują z nimi relacje romantyczne/erotyczne. Pozamałżeńskie i przedmałżeńskie kontakty seksualne są niezgodne z zasadami religijnymi – takie postępowanie jest grzechem w islamie. Stanowią również ryzyko na gruncie prawnym, ponieważ według przepisów za tego rodzaju stosunki można nawet trafić do więzienia. Aby się przed tym uchronić, muzułmanie pracujący np. w turystycznych kurortach – a zatem mający stałą i bezpośrednią styczność z przybyszkami z Europy – zawierają z turystkami małżeństwa *urfi*, które stanowią przede wszystkim legalizację współżycia seksualnego.

Małżeństwo *urfi* zawiera się w obecności dwóch świadków, a *czasami osoby trzeciej, która zazwyczaj (...) posiada jakąś wiedzę z zakresu jurysprudencji muzułmańskiej* (Zyzik 2003: 114). Formularz odpowiedniego dokumentu, okazywanego np. policjantom podczas legitymowania czy właścicielom lokalu przy wynajmowaniu wspólnego pokoju, można nabyć nawet w sklepie. Może być to także zwykła kartka papieru, na której pod informacją o zawarciu *urfi* podpisują się małżonkowie. Takie *urfi* nie jest jednak podpisane przez prawnika, u którego także istnieje możliwość zawarcia *urfi* na drodze legalnej, jednak każdy ze sposobów zawarcia tego rodzaju małżeństwa dostarcza tylko jednego egzemplarza dokumentu, bez kopii. A jako że to mężczyzna najczęściej dokument ten przechowuje, wyjątkowo trudno jest kobiecie udowodnić sam fakt

zawarcia małżeństwa, a prawie w ogóle niemożliwe jest dla niej dochodzenie swoich praw w sądzie. Jeśli na przykład z takiego związku zostanie poczęte dziecko, mężczyzna nie zostaje pociągnięty do odpowiedzialności, gdyż kobieta nie ma jak udowodnić zawarcia *zawadż urfi*. Aby jeszcze dodatkowo się zabezpieczyć, Arabowie utrzymujący relacje seksualne z turystkami po wyjeździe swojej kochanki najczęściej niszczą dokument poświadczający małżeństwo *urfi*. W czasie zawierania kontraktu ustala się również kwotę *mahru* (daru ślubnego dla żony), która zwykle przy takiej okazji jest symboliczna. Zostało to zobrazowane chociażby w polskojęzycznym dokumencie *Darling aj law ju* (2011), w którym muzułmanin z Egiptu zawierający *urfi* z Polką przekazuje jej bardzo niewielkie pieniądze. Brak *mahru* skutkowałby nieważnością małżeństwa. Dla niektórych turystek i ich arabskich kochanków małżeństwo *urfi* może być swego rodzaju wstępem do sporządzenia aktu małżeńskiego respektowanego przez wszystkich muzułmanów. Jest to jednak sytuacja bardzo rzadko spotykana.

Turystki decydujące się na małżeństwo *urfi* bardzo często nie wiedzą, na czym dokładnie ono polega; istnieje wiele mitów na jego temat, pojawia się wiele nieporozumień – co odzwierciedlają dyskusje toczone na analizowanych przez nas forach: *Urfi – na kontrakcie podpisuje się kobieta,* orfi – *bez podpisu kobiety*[3]; Jeśli dobrze zrozumiałam, w urfi jest napisane przyjęcie islamu, tak?[4]. Z drugiej strony zdarza się również, że internautki dosyć celnie ujmują sedno *urfi*: *U nich są dwa rodzaje urfi, jeden ot tak po prostu dla seksu, aby policja nie wzięła za pupy. Drugi urfi jest na poważnie, prawie jak związek zawarty w Kairze. Świadków 4, notariusz i 100 USD, tyle to kosztuje*[5], a także dosyć wymownie podkreślają fakt, iż nie jest typowe małżeństwo w rozumieniu europejskim: *Bądź spokojna! Przecież to tylko urfi – papier toaletowy, nie jesteś jego żoną, a on nie jest twoim mężem*[6]. Użyte tutaj porównanie do papieru toaletowego przywodzi na myśl zarówno samą formę dokumentu, jak i jego znikome formalne znaczenie – pojedynczą kartkę papieru, którą można porwać na kawałeczki, wrzucić do sedesu, spuścić wodę i ślad po niej zaginie.

We wpisach tłumaczących, na czym polega *urfi*, przemycane są ostrzeżenia, np. przed byciem bitą: [urfi] *jest to sposób na legalne mieszkanie razem i legalny seks z Arabem. On nabywa prawa, aby cię bić itd., a ty jesteś jego żoną tylko na terytorium Egiptu; po wylocie do kraju jesteście jakby poza małżeństwem on może cię zdradzać*[7], czy przestrogi, np. przed decydowaniem się na dzieci: „Po tym wszystkim dzieci urodzone w urfi [należą do] niego"[8]. W internetowych wypowiedziach podkreśla się lepszą sytuację prawną mężczyzny w takim związku. Jedna z forumowiczek pisze: Urfi – ślub cywilny, który może mieć milion [mężczyzn] i według którego wasze prawa [kobiet] równe są zeru, a prawa „męża" są bardzo duże – na co u innej forumowiczki pojawiają się wątpliwości: A można [prosić] o więcej szczegółów odnośnie „bardzo dużych praw" męża urfi? Czy po urfi, jeśli nie ma dzieci, żona ma prawo opuścić Egipt, czy on ma prawa jej nie wypuścić?[9].

---

[3] *Blogger-szene in Ägypten*, http://www.againstbezness.ch/phpBB/viewtopic.php?t=205&postdays=0&postorder=asc.; dostęp: 20.04.2012. Wszystkie tłumaczenia na język polski pochodzą od Autorów.

[4] Сколько ОРФИ может заключить девушка? http://kunstkamera.net/topic50287-20.html?hilit=%D0%9E%D0%A0%D0%A4%D0%98: dostęp: 20.04.2012.

[5] *Mohammed (Mamo), гид, Хургада / Hurghada*, http://kunstkamera.net/topic24065-480.html. dostęp: 20.04.2011.

[6] *РАЗУМНО ЛИ?!* http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=67&t=31492&p=741494&hilit=%D0%BE%D1%80%D1%84%D0%B8#p741494; dostęp: 20.04.2012.

[7] *Związki orfi – co to takiego,* Egipt, http://forum.gazeta.pl/forum/w,622,65145496,65217825,Re_zwiazki_orfi_co_to_takiego_.html; dostęp: 20.04.2012.

[8] http://kunstkamera.net/topic57024100.html?hilit=%D0%9E%D0%A0%D0%A4%D0%98#p1854790; dostęp: 20.04.2012.

[9] *Что нужно знать тем кто намылился взамуж в Египет,* http://kunstkamera.net/topic56790.html?hilit=%D0%9E%D0%A0%D0%A4%D0%98#p1828559; dostęp: 20.04.2012

Można znaleźć nieprawdziwe informacje, np. odnośnie liczby urfi: *oni mają prawo oficjalnie zrobić urfi cztery razy tak jest zgodnie z szari'atem?*[10] czy odnośnie długości trwania:

> Urfi to rodzaj zaangażowania u nich z cudzoziemcem. Urfi trwa cztery lata. Jeśli po tym czasie nie są małżeństwem, to urfi jest nieważne. Ale nie sądzę, że ktoś to kontroluje (...)[11].

W rzeczywistości urfi nie jest usankcjonowane czasowo, jak np. zawadż al-muta. Nie jest również prawdą, że po czterech latach urfi samoistnie unieważnia się. Jedynie zniszczenie dokumentu, a od 2000 roku w Egipcie również decyzja sądu, może definitywnie zakończyć małżeństwo urfi.

Wyobrażenia zachodnich turystek. Analiza otwartych forów internetowych

Przestawione dalej kategorie zostały opracowane na podstawie analizy otwartych forów internetowych poświęconych turystyce romantycznej z kilku państw europejskich: Rosji (kunstkamera.net i dezy-house.ru), Polski (*Faceci z Egiptu* oraz *Tunezja – faceci z wakacji*), Niemiec (1001-geschichte.de) i Szwajcarii (againstbezeness.ch). Fora zostały wybrane według kryterium popularności, a także dostępności: obecności adresu forum na innych forach lub wysokiego pozycjonowania danego forum w wyszukiwarce. Wszystkie fora są otwarte, co znaczy, że do ich przeglądania nie jest potrzebna rejestracja czy weryfikacja przez administratora. Różnią się zatem od forów zamkniętych, gdyż oferują swoim użytkownikom i użytkowniczkom większą anonimowość, a inkluzywny charakter sprawia, że większość wypowiedzi cechuje dosyć duża powierzchowność.

Każde z forów ma swój specyficzny charakter. Fora zachodnioeuropejskie skupiają się wokół pojęcia *bezness,* czyli zniekształconego angielskiego słowa *business*, oddającego instrumentalny charakter relacji *habiba* (w ten sposób o arabskich kochankach mówią Europejki; ar. *habib* „ukochany") z europejską turystką – na przykład forum niemieckie zawiera kilkaset opowieści zranionych kobiet, które zawiodły się na swoich *habibach*; forum szwajcarskie ma w swojej nazwie walkę z *beznessem*. Fora rosyjskie, o najdłuższej historii (zostały założone w 2004 roku), zawierają najwięcej postów – większość z nich dotyczy kwestii praktycznych. Fora polskie zostały założone stosunkowo niedawno i cechuje je dosyć duża powierzchowność i doraźność, zwłaszcza że wiele kobiet pozostających w związkach z muzułmanami zarejestrowana jest na zamkniętym forum *Salam,* które zawiera kilkanaście razy więcej postów, niż oba przytaczane w artykule polskie fora[12].

Użytkowniczki takich forów nie są z pewnością kategorią reprezentatywną dla ogółu Europejek wchodzących w relacje intymne z egipskimi mężczyznami. Jednak analiza ich wypowiedzi umożliwia prześledzenie sposobów rozumienia i postrzegania przez nie pojęcia *urfi*. Analizą objęto te posty z wymienionych forów, które zawierały w treści słowo *urfi* (pisane także jako *orfi* bądź

[10] *Мусульманский пост*, http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=3&t=26669&p=640588; dostęp: 20.04.2012.

[11] *Dj. Hero/ Шериф из Aqua Fun (Hurghada)*, http://kunstkamera.net/topic39059-60.html?hilit=%D0%9E%D0%A0%D0%A4%D0%98#p1707463; dostęp: 20.04.2012.

[12] *Salam* zawiera ponad 417 tysięcy postów (i 1381 zarejestrowanych użytkowników), *Faceci z Egiptu* – ponad 24 tysięcy postów, a *Tunezja – faceci z wakacji* – ponad 8 tysięcy. Różnica między tymi trzema forami wydaje się być ewidentna. Dla porównania, rosyjskie forum *Kunstkamera* ma ponad 1,1 miliona postów (i ponad 31 tysięcy użytkowników), dezy-house.ru – ponad 0,5 miliona postów (i ponad 23 tysięcy użytkowników). Forum szwajcarskie nie podaje statystyk, a niemieckie nie jest forum *sensu stricto*, ponieważ jest zbiorem dłuższych opisów relacji turystek niemieckich z arabskimi kochankami.

орфи)[13]. Na tej podstawie wyszczególniono pięć dominujących sposobów postrzegania małżeństwa *urfi*, które zostały opisane poniżej.

„Potencjał seksualny"

Jako małżeństwo zwyczajowe, niezarejestrowane w urzędzie, *urfi* nie podlega tym samym ograniczeniom, co małżeństwo muzułmańskie. Mężczyzna może zatem teoretycznie mieć więcej niż cztery – dozwolone przez Koran – żony *urfi*. Liczba zawartych (faktycznie lub rzekomo) małżeństw *urfi* może służyć do podkreślania potencjału seksualnego danego mężczyzny, np. *On jest prawdziwym graczem, który posiada co najmniej dziesięć kontraktów urfi z różnymi kobietami*[14]; *Jemu ślą i dają sporo pieniędzy jego niezliczone, zagraniczne* urfi-*żony*[15]; *Całą resztę czasu zajmuje się innymi dziewczynami. Mówi, że* urfi-*żonę ma w każdym kraju, a dziewczynę w każdym mieście. Jest dumny z tego, że kocha kobiety i ma ich dużo*[16]; *On – profesjonalny alfons, ma setki urfi i kilka legalnych małżeństw*[17]; *Niektórzy habibi to poligamiści podrabiający urfi*[18]. Większość informacji o liczbie małżeństw pochodzi bezpośrednio z tzw. „czarnych list", na których turystki opisują mężczyzn znanych ze swojej niewierności czy nieuczciwości. Liczba *urfi*, wyolbrzymiona w jednym z przypadków do kilkuset, zdaje się współgrać z wyobrażeniami dotyczącymi potencjału seksualnego Arabów (Patai 1973). Niegdyś składały się na nie haremy, poligamia i rajskie hurysy (Said 2005), a obecnie jest to liczba europejskich partnerek seksualnych. Zgodnie z wypowiedziami forumowiczek, mężczyźni ci są pożądani przez wiele kobiet, jednak nie angażują się w emocjonalne związki, są wyrachowani. Jeden wiąże się z Angielkami z pobudek ekonomicznych, jednak woli seks z Rosjankami i Ukrainkami[19], inny zawiera małżeństwa z Rosjankami po to, by sprzątały mu mieszkanie[20].

Liczba zawieranych małżeństw *urfi* pojawia się również w kontekście kulturowo-społecznym, jako immanentna cecha Arabów i/lub muzułmanów: *Oni mają to w genach: hotel,* urfi, *żony wielokrotnego użytku…*[21]; *Zapomniałam, że muzułmańska małpa może zrobić wiele urfi shit paper*[22]. Oba cytaty pokazują, że seksualność lokalnych mężczyzn odbierana jest tu przez pryzmat uwarunkowanego biologicznie popędu. *Habib* nie jest podmiotem, uwodzącym w wyrachowany sposób swoje ofiary, a przedmiotem swojej cielesności. Wielość *urfi* wiązana bywa także z czynnikami sytuacyjnymi – pracą *habibów* w kurortach: *A jak! Nie wierzcie w to, że uda im się*

[13] W wypadku *Kunstkamera* było to łącznie około 4800 postów, w *Dezy-house.ru* – 1100, polskich forów na portalu gazeta.pl (głównie *Faceci z Egiptu* i *Tunezja – faceci z wakacji*) – 330, *AgainstBezeness.ch* – 14 tematów (a w nich od kilku do kilkudziesięciu wiadomości), a w *1001-geschichte.de* – 4 historie.

[14] *Ahmed Nagah, Nabq, Bright Shark Diving center*, http://www.dezy-house.ru/forum_10/viewtopic.php?f=56&t=31116&p=739595; dostęp: 20.04.2012.

[15] *#43SHS. Ислам Эль Саид Эль Адли / Eslam El Sayed El Adly*, http://www.dezy-house.ru/forum_10/viewtopic.php?f=2&t=32370&p=773224&hilit=%D0%BE%D1%80%D1%84%D0%B8#p7732; dostęp: 20.04.2012.

[16] *#28. Самир Яссин / Samir Yassin*, http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=2&t=46&p=56; dostęp: 20.04.2012.

[17] *#78. Мухаммед Мустафа Мухаммед / Mohammed Mostafa Mohammed*, http://www.dezy-house.ru/forum_10/viewtopic.php?f=2&t=5638&p=434143; dostęp: 20.04.2012.

[18] *Мусульманский пост*, http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=3&t=26669&p=640587; dostęp: 20.04.2012.

[19] *#28. Самир Яссин…* poz. cyt.

[20] *Шериф /Sherif, Generalmanager von Sunrise Limousine HURGHADA* http://kunstkamera.net/topic42261.html; dostęp: 20.04.2012.

[21] *Психология и характер арабов*, http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=67&t=31355&p=759325&hilit=%D0%BE%D1%80%D1%84%D0%B8#p759325l dostęp: 20.04.2012.

[22] *Жена – египтянка (турчанка),* http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=3&t=25430&p=615506; dostęp: 20.04.2012.

pozostać prawiczkami[23], albo specyfiką Egiptu: egipskie prawo rodzinne to ciemność i chaos. Tu i poligamia i urfi i chuj wie co jeszcze![24].

„Legalne uprawianie seksu"

Jedną z najczęściej wskazywanych funkcji małżeństwa *urfi* jest funkcja utylitarna. Zawarcie związku małżeńskiego ma umożliwić legalne uprawianie seksu. Wiąże się to ze specyfiką kulturowo-religijną Egiptu jako państwa muzułmańskiego, w którym kontakty między osobami płci przeciwnej powinny być ograniczone. Osoby niebędące małżeństwem mogą być legitymowane przez policję, mogą mieć także problem z wynajęciem wspólnego mieszkania[25].

O powszechności utylitarnego rozumienia *urfi* świadczy to, że element legalności bardzo często pojawia się w przytaczanych przez forumowiczki definicjach tego pojęcia, np. *Kontrakt urfi to dokument będący „typem małżeństwa" wydawany po to, aby wasz habib mógł uprawiać z wami seks i mógł wejść z wami do hotelu*[26]*; To jest po prostu papier, na który zgadzają się w EG*[27] *z reguły tylko Europejki. To po prostu prawne zezwolenie na bzykanie przez jakiś czas*[28]; Urfi robi się, żeby usankcjonować zgodę na kurestwo po egipsku[28]; niekiedy *urfi* staje się synonimem seksu – *No ORFI – no SEX*[29].

Dla większości kobiet utylitarny charakter *urfi* wiąże się z uwarunkowaniami sytuacyjnymi. Para bez ślubu ma ograniczone możliwości wspólnego spędzania czasu. Jednak czasami pojawia się powód przypisywany cechom dyspozycyjnym *habiba* – jego religijności. Podkreślają to przynajmniej dwie forumowiczki: *No cóż, to naprawdę proste [do wytłumaczenia], bezwzględni, fanatyczni wyznawcy islamu chcą mieć kawałek papieru urfi jako wybielenie się przed Allahem za kurestwo*[30]; *On jest dziko wierzący w islam i bez papierka się boi, ponieważ go Allah ukarze*[31]. Atrybucja religijna pojawia się rzadko ze względu na charakter związków z turystkami. Można założyć, że mężczyźni, którzy się angażują w związki *urfi* z pobudek instrumentalnych, nie przykładają zbyt dużej wagi do tego, że w islamie stosunki pozamałżeńskie są zakazane, a w Egipcie dodatkowo penalizowane.

---

[23] *Девственники в Египте :)* http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=67&t=27215&p=650424.; dostęp: 20.04.2012.

[24] *Что это?? как их понять....*,na: http://kunstkamera.net/topic55600-40.html.;dostęp: 20.04.2012.

[25] Choć niektóre forumowiczki wskazują na to, że można uprawiać seks nie mając *urfi* – por. np. *Что за развод?? Надо класифицировать*, http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=67&t=31942&p=756677&hilit=%D0%BE%D1%80%D1%84%D0%B8#p756677; dostęp: 20.04.2012., *Орфи: как аннулировать?,* http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=3&t=19753&p=474711.; dostęp: 20.04.2012.

[26] *Когда мусульманин не ебет... простите,*: http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=61&t=25085&p=608184.; dostęp: 20.04.2012.

[27] Kod ISO 3166 dla państwa Egipt (przyp. red.).

[28] Re: ORFI/ "Marriage Contract", http://forum.gazeta.pl/forum/w,24864,83141747,83464066,Re_ORFI_Marriage_Contract.html; dostęp: 20.04.2012.

[28] Обязательно ли ОРФИ?, http://kunstkamera.net/topic54428.html; dostęp: 20.04.2012.

[29] Сколько ОРФИ может заключить девушка?, na: http://kunstkamera.net/topic50287-60.html.;dostęp: 20.04.2012.

[30] У него есть жена, http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=67&t=24790&p=602841; dostęp: 20.04.2012.

[31] Tamże.

„Nieczyste intencje"

Ostrożność wpisana jest w większość wakacyjnych związków, zwłaszcza jeżeli europejskie turystyki zaczynają myśleć poważnie o wspólnej przyszłości. Nowy partner z egzotycznego kraju o odmiennej kulturze staje się przedmiotem dociekań. Potęgują je doniesienia o niewiernych i nieuczciwych *habibach* zamieszczane na „czarnych listach". Angażujące się w takie związki kobiety starają się na różne sposoby weryfikować szczerość swoich partnerów. Zarzuty dotyczące szczerości dotyczą dwóch kategorii spraw. Pierwsza odnosi się do szczerości zamiarów *habiba*, druga – do potencjalnych oszustw z jego udziałem.

Pierwszy rodzaj zastrzeżeń ilustrują odpowiedzi na pytanie jednej z użytkowniczek polskiego forum *Faceci z Egiptu*: *Muszę przyznać, że podczas ostatniej mojej wizyty byliśmy dwukrotnie legitymowani na mieście przez policję, więc może coś w tym jest??* Na pięć odpowiedzi tylko jedna wskazywała na to, że *urfi* ma charakter praktyczny, umożliwiając parze przebywanie ze sobą. Pozostałe odpowiedzi brzmiały tak:

> Na Twoim miejscu zastanowiła bym[32] się, dlaczego właśnie on był kontrolowany przez policję!
>
> Ja na Twoim miejscu w ogóle zastanowiłabym się, czy ten Twój luby jest wart tego ORFI, bo jeśli tak mówi, to wiadomo, że chce tylko jednego – sexu – a przecież oni tyle mówią o wierności, czystości itp....
>
> Jeśli chodzi o Orfi to ja powiem Ci, że szanujący się Egipcjanin nie wyskoczy z taką propozycją.
>
> Gdyby naprawdę twój habibek Ciebie szanował nigdy nie mieszkałby z Tobą przed ślubem. Zapytaj się jego co by zrobił, gdyby jakiś chłopak zaproponował jego siostrze taki papier[33].

Przytoczone wypowiedzi ukazują całą gamę wątpliwości dotyczących intencji habiba. Wyrażające je internautki podkreślają instrumentalność małżeństwa urfi, widząc w nim przede wszystkim uprawomocnienie dla współżycia z Europejką. Niekiedy tylko pojawia się pytanie, w jaki sposób do relacji podchodzi sama kobieta: A ty z nim chcesz się tylko spotkać, za mąż się nie wybierasz. Bo jeśli habib jest poważny, itd., nie oferuje urfi[34]. Symptomatyczne jest porównywanie małżeństwa urfi z formalnym małżeństwem muzułmańskim z Egipcjanką. W takim porównaniu muzułmanka staje się kobietą szanowaną przez swojego narzeczonego, w przeciwieństwie do Europejki.

Druga kategoria zarzutów odnosi się do konkretnych przejawów oszustwa. Dotyczą one nie tyle samego faktu zaproponowania urfi, co jego formy lub treści. W związku z tym, że kontrakt urfi zawierany jest w języku arabskim (z ewentualnym tłumaczeniem na język angielski), a sama forma prawna jest nieznana w państwach europejskich, częstym dążeniem kobiet jest upewnienie się, że podpisują właściwy dokument i że nie będą z tego tytułu ciążyły na nich zobowiązania. Spektrum potencjalnych niebezpieczeństw jest dosyć szerokie. Użytkowniczki forów wymieniają wiele według nich potencjalnych lub faktycznych zagrożeń, które urfi za sobą pociąga, odwołując się czy to do własnych, czy cudzych doświadczeń:

[32] Pisownia oryginalna.

[33] ORFI – Faceci z Egiptu, http://forum.gazeta.pl/forum/w,24864,115469410,,ORFI.html?v=2.; dostęp: 20.04.2012.

[34] Обязательно…, poz. cyt.

Ogólnie rzecz biorąc, zawierając urfi trzeba żądać rosyjskiego tłumaczenia, bo oni tam wszystko napisać mogą. Na przykład długi męża dziedziczy jego żona, a do dzieci z małżeństwa urfi nie można mieć żadnych roszczeń[35].

Na podstawie małżeństwa urfi kobieta może zostać skazana za poliandrię, jeżeli przyjechałaby do Egiptu ze swoim mężem[36]. Można tam również znaleźć zapis, że musi płacić habibowi comiesięczną pensję[37]. Ponadto urfi podpisane z jedną kobietą może służyć jako dokument legalizujący współżycie z inną, która takiego kontraktu zawierać nie chce[38]. Wreszcie, urfi może być elementem złożonego oszustwa, w które zaangażowana jest cała rodzina habiba:

A oto nasz sponsor. Cóż, było wiele przypadków, gdy egipscy habibi prowadzali turystki, urfi i inne żony do domu, przedstawiając swoją własną arabską żonę za siostrę. A cudzoziemki przedstawiano odpowiednio jako ciekawe orientalistki albo dojna *looserka*[39].

Narzędzie dyskredytujące

Niemalże na wszystkich analizowanych forach użytkowniczki rozróżniają *urfi* i „prawdziwe" małżeństwo. To pierwsze postrzegane jest jako gorsze i nic nieznaczące, na co wskazują liczne wypowiedzi: *Jak się pobrali? Urfi czy normalnie? Jeżeli urfi, to jest to gówno warte*[40]; *urfi nie jest małżeństwem w pełnym znaczeniu tego słowa*[41], choć niektóre kobiety rozróżniają *urfi* zawarte legalnie i sfałszowane: *Kochanie, sądząc po twoim opisie urfi, zostało kupione za jednego funta na rynku. A jak myślisz, fałszywka [wykonana] pod Diora w katalogu Diora miałaby jakąkolwiek wartość?*[42]

Prosząca o poradę użytkowniczka została zdyskredytowana przez inną, ponieważ nie posiadała odpowiedniej wiedzy na temat *urfi*. Brak wiedzy lub niższy status niektórych forumowiczek, związany z byciem *urfi*-żoną, bywa wykorzystywany przez inne w pogardliwych wypowiedziach: *wiem, że zostawił tę rosyjską dziwkę pięć miesięcy temu. Nie była jego żoną a dziewczyną urfi* i w tym samym wątku: *ta Rosjanka była tylko szarmutą urfi*[43]. Symptomatyczne jest wykorzystanie wulgaryzmu z dialektów języka arabskiego *szarmuta* „prostytutka, dziwka". Zgoda na małżeństwo *urfi* bywa bowiem utożsamiana z prostytucją czy „puszczalstwem":

Aleś się zagalopowała.... żal i współczucie, że jesteś taka łatwa (...) Miłego pobytu i seksu w „5 gwiazdkowym" mieszkanku z karaluchami u boku wyposzczonego Egiptusa. Seksturystyka pełną parą!!![44].

[35] И пришло же наконец прозрение, http://kunstkamera.net/topic57024-100.html; dostęp: 20.04.2012.
[36] Tamże.
[37] Про хабибскую попу, http://kunstkamera.net/topic54237-760.html; dostęp: 20.04.2012.
[38] Только не бейте))))), http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=67&t=26148&hilit=%D0%BE%D1%80%D1%84%D0%B8&start=15 dostęp: 20.04.2012.
[39] ЭТА ТРЫНДЕЦ!!!, http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=61&t=24081&p=584261; dostęp: 20.04.2012.
[40] Иззат – Hurghada, http://kunstkamera.net/topic42656-20.html?hilit=orfi#p1042885.; dostęp: 20.04.2012.
[41] "It is time to help and give advice" (zachowana oryginalna pisownia tytułu – red.), http://kunstkamera.net/topic25223.html.;dostęp: 20.04.2012.
[42] Орфи: как аннулировать?, http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=3&t=19753&p=473803 dostęp: 20.04.2012.
[43] Ultra Tours Hurghada – Ezzat, http://kunstkamera.net/topic29145-20.html; dostęp: 20.04.2012.
[44] ORFI – Faceci z Egiptu, http://forum.gazeta.pl/forum/w,24864,115469410,,ORFI.html?v=2.; dostęp: 20.04.2012.

Odwołanie do *urfi* bywa również wykorzystywane do dyskredytacji europejskich turystek ogółem. Robią to zazwyczaj osoby, które występują na forach z pozycji znawców tematu:

> Kiedy na samym początku zaproponował urfi, powiedziałam, że to gówno dla głupich turystów[45]; Szkoda naiwnych dziewczyn. Chociaż myślę, że takim to mało co już pomoże. Najpierw wymagana jest obecność mózgu[46].

Inna użytkowniczka tego samego forum podsumowuje:

> Cóż, to klasyka gatunku! Wszyscy chłopcy bazarowi i podawacze papierowych ręczników (dozorca, sprzątacz, kelner…) poślubią turystkę w każdym wieku i o jakimkolwiek wyglądzie fizycznym oferując wielką i świetlaną miłość, wystawiając jednocześnie następujące rachunki:
> 1. płatność rejestracji małżeństwa (urfi 30–50 dolców, prowizja w kieszeni)
> 2. opłata za przytulne gniazdko dla zakochanych
> 3. prezenty i należności w celu wspierania jego umierającej matki (ojca, brata, siostry, jego samego)[47].

Autorki przytoczonych wypowiedzi krytykują kompetencje intelektualne turystek; inne odnoszą się do ich poczucia godności. *Urfi* bywa wykorzystywane do dyskredytowania osób innej narodowości (np. *Urfi to wynalazek dla rosyjskich podludzi*[48] – napisała użytkowniczka posługująca się językiem angielskim) czy kobiet. Ma ono miejsce zarówno w wypowiedziach innych kobiet (np. *A ty byłaś dla niego legalną żoną czy kim? A urfi to zawieś w szafie. Te dokumenty są hańbą dla naszych kobiet. To pozwolenie na kurestwo, coś upokarzającego w każdym sensie*[49]), jak i w postach mężczyzn – wówczas z nutką socjobiologiczną:

> Tak sobie poczytałem...i słabo mi się robi. Dlaczego niektóre Polki aż tak się szanują? Ja rozumiem wyzwolenie seksualne, że nie trzeba się kochać i uprawiać seks. Ale żeby z takimi ćwokami, brudasami, którzy mają Cię za ostatnią... To już w Europie nie ma chętnych na seks? (…) A jakbym miał się jakimś cudem przenieść w skórę Egipcjanina, to palnąłbym sobie w łeb chyba z rozpaczy[50].

Dyskredytowanie kobiet będących w związkach *urfi* jest jednym z nielicznych przejawów aktywności mężczyzn na forach poświęconych turystyce romansu. Ci, którzy na nich się pojawili piszą, że starają się zrozumieć, na czym polega fenomen *habibów* i w czym egipscy kochankowie są lepsi od nich samych.

---

[45] Как жить дальше?,na: http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=67&t=27475&p=656661; dostęp: 20.04.2012.

[46] "every one know how I'm" (zachowana oryginalna pisownia tytułu – red.), http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=16&t=5001&p=107432; dostęp: 20.04.2012.

[47] Заработная плата гида, http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=67&t=30886&p=727542; dostęp: 20.04.2012.

[48] #97. Эззат Мухаммед Мухаммед Али / Ezzat Mohamed Mohamed Ali, http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=2&t=25582; dostęp: 20.04.2012.

[49] AHMED GOHA HARUM 32ГОДА.ПРОДАВЕЦ МАСЕЛ.РОДОМ ИЗ-ПОД ЛУКСОРА, http://www.dezyhouse.ru/forum_10/viewtopic.php?f=16&t=32950&p=790433 dostęp: 20.04.2012.

[50] ORFI – Faceci z Egiptu..., poz. cyt.

„Ku rodzinie"?

Nieliczne forumowiczki postrzegają *urfi* jako zalążek prawdziwego związku małżeńskiego, a zarazem wyraz wierności i szczerych zamiarów swoich partnerów. Ulla z 1001-geschichte.de zgodziła się na *urfi*, ponieważ *kochała go ponad wszystko*. Jako żona zmuszona była do finansowania coraz odważniejszych przedsięwzięć swojego małżonka[51]. W podobnym duchu wypowiada się inna forumowiczka, Zanni, piętnaście lat starsza od swojego *urfi*-męża. Również ona uległa emocjom i po gorzkim rozczarowaniu wycofała się z tego związku[52]. Inna forumowiczka podsumowuje: *...jesteśmy zapewne zbyt szczere. Teraz zrozumiałam na czym polega umowa urfi i wiem, dlaczego on chce mnie wziąć za żonę*[53].

Symptomatyczne wydaje się to, że wszystkie przytaczane wpisy pochodzą z forów pisanych w językach zachodnioeuropejskich. Również na nich popularne jest słowo *bezness*, o czym wspomniano już wcześniej, które ilustruje instrumentalną motywację *habibów*. Na forach w językach słowiańskich słowo to jest w zasadzie nieobecne. Bez odpowiednich badań empirycznych trudno jest wnioskować o przyczynach. Może to wskazywać na mniejszą łatwowierność kobiet z państw słowiańskich, albo ich mniejszą atrakcyjność jako potencjalnych sponsorek.

Niektóre kobiety wskazują *urfi* jako instytucję legitymizującą ich związek z danym mężczyzną i stawiającą je na uprzywilejowanej pozycji w porównaniu do innych. Jedna z użytkowniczek forum *Kunstkamera* próbuje wykazać, że to ona ma prawo do jednego z omawianych mężczyzn: *Muhammad Emara jest moim mężem, przed wieloma laty zawarliśmy ślub urfi. Bardzo go kocham. Wy chcecie z nim tylko uprawiać seks... wiele szarmut w HRG*[54]. Inna z internautek również próbuje wykazać swoje pierwszeństwo, odwołując się do *urfi*:

> ale on cię nie kocha! on kocha tylko mnie! My już sporządziliśmy urfi i 19 stycznia jadę do ukochanego. On po prostu nie może się z tobą rozstać, boi się, że będziesz miała załamanie nerwowe...[55].

Kobiety te postrzegają *urfi* w sposób autoteliczny, jako związek cementujący dwoje ludzi.

Podsumowanie

Z przedstawionej analizy forów internetowych dosyć jednoznacznie wynika, że według ich uczestniczek *urfi* dla egipskich mężczyzn stanowi sposób na legitymizację współżycia seksualnego bez ślubu właściwego. Motywacją nie jest tu jednak – według kobiet piszących na badanych forach – legitymizacja na gruncie religijnym, tylko na gruncie prawnym, pozwalająca mężczyźnie uniknąć negatywnych sankcji ze strony państwa.

Trudno jest wyrokować na podstawie analizy forów, które stanowią przecież zaledwie wycinek rzeczywistości turystyki romansu w państwach Bliskiego Wschodu – a i każde z tych forów ma inną formę, co utrudnia porównania – jednak wydaje się, że kobiety z Europy Wschodniej

[51] Geschichte 118: Liebe macht blind, na: http://www.1001-geschichte.de; dostęp: 20.04.2012.

[52] Geschichte 102: Der Traum des Glücks zerplatzte und übrig bleibt eine innerliche Wut, http://www.1001-geschichte.de; dostęp: 20.04.2012.

[53] Hurghada, na: http://www.againstbezness.ch/phpBB/viewtopic.php?t=795; dostęp: 20.04.2012.

[54] Emara Mohammed Youssef, Hurghada, http://kunstkamera.net/topic34000-60.html.; dostęp: 20.04.2012. HRG to skrót oznaczający nazwę miasta Hurghada (własc. Ghurajka), jednego z dwóch najbardziej znanych kurortów turystycznych, mieszczącego się we wschodnim Egipcie na wybrzeżu Morza Czerwonego (przyp. red.).

[55] Ищу....., http://www.dezy-house.ru/forum_10/viewtopic.php?f=3&t=27491&p=656760; dostęp: 20.04.2012.

podchodzą do *urfi* bardziej pragmatycznie, niż te z Europy Zachodniej. Wskazuje na to fakt, że wszystkie wpisy z ostatniej analizowanej kategorii – „Ku rodzinie" – były autorstwa rozczarowanych i zawiedzionych kobiet anglo- czy niemieckojęzycznych. Jeżeli faktycznie tak jest, pojawia się pytanie o przyczyny takiej różnicy. Być może wynika ona z różnych strategii uwodzenia lokalnych mężczyzn, w zależności od kraju pochodzenia Europejek. Kobiety z Europy Zachodniej mogą być postrzegane jako bardziej zamożne, a zatem istotnym elementem nawiązywanych z nimi relacji intymnych są korzyści materialne, podczas gdy w wypadku Europejek ze Wschodu istotny jest sam seks. Nierównowaga ta może wynikać również z odmiennego stopnia przyzwolenia społecznego na mówienie o własnej porażce – a przecież rozczarowanie związane z relacją intymną, która nie spełniła naszych oczekiwań, do takich należy. Wydaje się, że w Europie Wschodniej mniejsza jest akceptacja dla przyznawania się do tego rodzaju doświadczeń. Jeszcze inną przyczyną może być silniej zakorzeniony system patriarchalny w Europie Wschodniej, co może oznaczałoby, że kobiety nie roszczą sobie praw do szczęścia i uczciwości, jak kobiety z krajów zachodnich?

Kontekst międzykulturowy relacji takich, jak małżeństwo *urfi*, wydaje się ciekawym i obiecującym polem do dalszych badań i dociekań. Wobec braku danych pozostawiamy czytelników i czytelniczki z naszymi domysłami, które – mamy nadzieję – w przyszłości uda się nam, albo komuś innemu, zweryfikować empirycznie.

Bibliografia

Danecki, Janusz. 2001. Gramatyka języka arabskiego. Tom I. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
Patai, Raphael. *The Arab Mind*. New York: Scribner.
Said, Edward. 2005. Orientalizm. Przeł. Monika Wyrwas-Wiśniewska. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
Singerman, Diane. 2007. "The Economic Imperatives of Marriage: Emerging Practices and Identities among Youth in the Middle East". *Middle East Youth Initiative Working Papers* 6.
Zyzik, Marlen. 2003. Małżeństwo w prawie muzułmańskim. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.

Strony internetowe:

www.1001-geschichte.de; dostęp: 20.04.2012.
www.againstbezness.ch; dostęp: 20.04.2012.
www.dezy-house.ru; dostęp: 20.04.2012.
www.forum.gazeta.pl/forum; dostęp: 20.04.2012.
www.kunstkamera.net; dostęp: 20.04.2012.

Katarzyna Górak-Sosnowska – doktor, prodziekan Studium Magisterskiego w Szkole Głównej Handlowej w Warszawie, adiunkt w Katedrze Socjologii Ekonomicznej SGH oraz w Katedrze Arabistyki i Islamistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się rozwojem świata arabskiego, muzułmańską kulturą popularną oraz społecznościami muzułmańskimi na Zachodzie. Wydała trzy monografie: „Świat arabski wobec globalizacji"(2007), „Perspektywy świata arabskiego w kontekście Milenijnych Celów Rozwoju" (2007), „Muzułmańska kultura konsumpcyjna" (2011), oraz liczne materiały z zakresu edukacji rozwojowej i między-kulturowej. Od września 2012 r. współprowadzi blog Dziekanatu SM SGH „Po drugiej stronie okienka" (http://takdladsm.blogspot.com).

Katarzyna Górak-Sosnowska – vice-Dean at the Office for Master's Studies of the Warsaw School of Economics (SGH), assistant professor at the Department of Economic Sociology at SGH and the Department of Arabic and Islamic Studies, University of Warsaw. Her research interests include the question of development in Middle East and North Africa, Islamic popular culture, and Muslim communities in the West. She published three monographs, i.e. *Świat arabski wobec globalizacji* (2007), *Perspektywy świata arabskiego w kontekście Milenijnych Celów Rozwoju* (2007) and *Muzułmańska kultura konsumpcyjna* (2011), as well as a number of materials in developmental and intercultural education. Since September 2012 she has been co-running the blog for the Dean's Office of Master Studies at SGH (see: http://takdladsmblogspot.com.)

Maciej Klimiuk – doktor nauk humanistycznych, arabista i islamista, specjalizuje się w dialektologii języka arabskiego, językoznawstwie semickim i austronezyjskim, kulturach Indonezji. Wykłada gramatykę arabską, dialektologię języka arabskiego oraz dialekt damasceński na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego.

Maciej Klimiuk – an Arabist and Islamist, specialises in Arabic dialectology, Semitic and Austonesian linguistics and cultures of Indonesia. He teaches Arabic grammar, Arabic Dialectology and Damascus Arabic at the Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw.



Redakcja czasopisma naukowego *InterAlia* zaprasza autorów oraz redaktorów gościnnych do współpracy!

Najbliższy numer:

***Bodily Fluids* (in English only)**

Numer archiwalne:

nietematyczne:

1 (2006) – 4 (2009)

tematycze:

Czy w badaniach nad odmiennością seksualną przeważa perspektywa gejowska? – 5 (2010)

Społeczni inaczej – 6 (2011)

Radykalizmy queer – 7 (2012)



http://interalia.org.pl